SALOMON MAIMON
und der kritische Idealismus

Inaugural-Dissertation

der philosophischen Fakultät I der Universität Bern

zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Albert Zubersky
aus Stawiski (früher Russisch-Polen)

Naumburg (Saale)
G. Pätz'sche Buchdruckerei Lippert & Co. G. m. b. H.
1924

Von der philosophischen Fakultät I auf Antrag von Frl. Prof. Dr. A. Turmakin angenommen.

Der Dekan:
Prof. Dr. von Reynold.

Bern, 15. Dezember 1923.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Erschienen in Buchform bei Felix Meiner, Verlag in Leipzig.

Inhaltsangabe

Seite

Literaturverzeichnis 4

Einleitung . . . . . 5—12

I. Kritischer Teil.

1. Der weitere Sinn der *quaestio juris* und der Begriff der reinen Erkenntnis *a priori* . . . . . 13—26

2. Die transzendentale Ästhetik und der Schematismus des reinen Verstandes . . . . . 26—42

3. Die transzendentale Analytik . . . . . 42—57

II. Positiver Teil.

1. Das Problem der Antinomien und die Differentialtheorie . 58—81

2. Der Grundsatz der Bestimmbarkeit . . . . . 81—100

Literaturverzeichnis

Werke Salomon Maimons:

Versuch einer neuen Logik, nebst angehängten Briefen an Aenesidemus. Herausgegeben von der Kant-Gesellschaft Berlin 1912.

Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis, Berlin 1790.

Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist oder das höhere Erkenntnis und Willensvermögen, Leipzig 1797.

Streifereien im Gebiete der Philosophie, Berlin 1793.

Salomon Maimons Lebensgeschichte, herausg. von Jakob Fromer, Georg Müller, München 1911.

Literatur über Maimon:

Kuntze, Friedrich: Die Philosophie Salomon Maimons, Winter, Heidelberg 1912. (In dieser ausgezeichneten Monographie sind alle weiteren Literaturangaben über Maimon vollständig angeführt.)

Cassirer, Ernst: Die Geschichte des Erkenntnisproblems, Bd. III, Berlin 1920.

Kroner: Von Kant bis Hegel, Tübingen 1921.
(Die beiden letztgenannten Werke habe ich leider in meiner Arbeit nicht berücksichtigen können, da sie mir zu spät bekannt wurden.)

Die Werke Kants sind zitiert nach der Ausgabe der preußischen Akademie der Wissenschaften.

Von den Werken Hermann Cohens kommen in Betracht:
Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1918.
Logik der reinen Erkenntnis, Berlin 1914.

Einleitung

Das wesentliche Merkmal, wodurch alle dogmatische Denkweise sich eindeutig charakterisieren läßt, ist der Mangel einer Beziehungseinheit im Denken. Durch diesen Hiatus in der Grundlegung ist jedes innere Verhältnis zwischen dem Gegenstande der Erkenntnis und den Erkenntnisbedingungen verunmöglicht: sie fallen zusammen oder müssen notwendig als zusammenfallend gesetzt werden. Das Gegenständliche in der Erkenntnis erscheint dadurch als ein Etwas, das zum Denken gleichsam hinzugedacht werden muß, um ihm einen objektiven Gehalt zu verleihen. Was in diesem Etwas eigentlich gedacht, und wo es angesetzt wird, — ob als mannigfaltige Natur an der Sinnesperipherie, oder als einheitliche Substanz, bzw. Gott, an der letzten Denkgrenze — ist in diesem Zusammenhang unwesentlich. Wichtig ist hier nur, daß für das „Wie" der Beziehung, also für die eigentliche Erkenntnisfrage die sachliche Grundlage im Denken fehlt, und alles was darüber ausgemacht wird, kann deshalb nur auf einer bloßen Hypostasierung der im Psychischen unmittelbar gegebenen Zusammenhänge beruhen.

Mit der Einsicht in die grundlegende Bedeutung dieser Frage ist der Übergang zur kritischen Denkweise gekennzeichnet, und durch die Kantische Quaestio juris war er auch historisch in die neuere Philosophie eingeleitet. Eine der greifbarsten Konsequenzen der neuen Einsicht ist unter der kopernikanischen Tat Kants bekannt. Der Gegenstand mußte infolge der auf ihn gerichteten Rechtsfrage aus seiner erstarrten Transzendenz

heraustreten, und die Beziehung auf seine Erkenntnisbedingungen wurde sichtbar. Es eröffnete sich hier ein neues Reich, das Reich der reinen Erkenntnis a priori, in welchem das Denken, als „Denken der reinen Erkenntnis" seine ureigene Einheitsquelle entdeckte. Das immer vermutete „Medium", durch dessen Vermittlung Gegenstand und Erkenntnis auf dem Wege der „Reflexion" miteinander in Beziehung stehen sollten, erwies sich nun als die eigentliche Lichtquelle selber, wobei zugleich der oben erwähnte Hiatus als begleitender Schatten in seiner ganzen problematischen Bedeutung erkannt wurde.

Durch diese „Drehung" trat das Problem der Erfahrung ins Zentrum. „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel", — so lautet der einleitende Satz der „Kritik der reinen Vernunft", und als Einheit der Erfahrung wird dann auch die Aufgabe der Erkenntnis formuliert. Allein, wenn alle Erkenntnis mit der Erfahrung anfängt und auf die Einheit der Erfahrung abzielt, so kann eben deshalb der Ursprung und der Grund ihrer Geltung nicht auch in der Erfahrung liegen; sie kann nicht aus ihr „entspringen". Der Ursprung der Erkenntnis muß im Denken selber gegründet werden. Das Denken soll also die Erfahrung durchschreitend zur Einheit der Erfahrung, als der Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis, gelangen.

Um die Möglichkeit dieser Aufgabe darzutun, ist eine doppelte Untersuchung erforderlich: erstens, muß dasjenige, was als reine Erkenntnis gelten soll, aus seinem Ursprung ergründet werden. Diese Untersuchung bezieht sich nicht auf besondere Gegenstände, es wird hier nicht gefragt, ob z. B. die Prinzipien der historisch vorliegenden Wissenschaften ihre Gegenstände wirklich konstituieren, sondern es handelt sich vielmehr um ein Prinzip des gegenständlichen Denkens überhaupt. Das Interesse ist hier vornehmlich ein systematisches, und ist auf die Einheit der Erkenntnis überhaupt gerichtet. Zweitens, muß dargetan werden, daß und wie die reine Erkenntnis die Erfahrung wirklich begründet, wirklich konstituiert. Allein, auch diese Untersuchung beschäftigt sich nicht direkt

mit den Gegenständen der Erfahrung, sondern mit ihren Erkenntnisarten oder erzeugenden Methoden; aber inwiefern sie den Anspruch erhebt, für die Gegenstände der Erfahrung bestimmend zu sein, setzt sie ein Prinzip des gegenständlichen Denkens bereits voraus. An dem Problem der Gegebenheit, d. h. positiv, an dem Problem der Realität, hängen die beiden Untersuchungen zusammen, und was jede für sich nicht zu leisten vermag, soll durch das Zusammenwirken beider zustande kommen. Inwiefern diese „Untersuchungen" mit den „metaphysischen" und „transzendentalen Erörterungen" bei Kant übereinstimmen, wollen wir hier nicht entscheiden.

Wie der transzendente Gegenstand für die dogmatische Denkweise, so bildet das Faktum der Erfahrung den Angriffspunkt in aller Problematik für das kritische Denken. Der wesentliche Unterschied dieser beiden Angriffspunkte liegt darin, daß allein das Faktum der Erfahrung dem Denken einen Zugang bietet, oder auch das Denken „herbeiruft". Das Faktum der Erfahrung führt nämlich ein negatives Merkmal mit sich, ohne welches es gar nicht gedacht werden kann: dies ist seine Unendlichkeit im Sinne der Unvollendbarkeit. Einzig und allein durch dieses negative Merkmal kann das Faktum der Erfahrung als mögliches Problem der Erkenntnis formuliert werden, oder richtiger, kann die Möglichkeit des Faktums zum Problem der Erkenntnis erhoben werden.

Aus dieser einfachen Überlegung ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit, daß wenn Einheit der Erfahrung als mögliche Aufgabe der Erkenntnis einer positiven Begründung zugänglich sein soll, dies nur dadurch geschehen kann, indem das Denken der Erkenntnis in seiner grundlegenden Bedeutung durch die positive Einheit des Unendlichen zur methodischen Bestimmung gebracht wird. Diese Konsequenz, in welcher die grundsätzliche Bedeutung der „Kopernikanischen Drehung" erst klar wird, steht in innigster Beziehung zu jenem „Wie", als der Frage nach einem Prinzip der Begreiflichkeit, durch welche das kritische Denken charakterisiert wurde. Bevor dieses „Wie" an den Erfahrungsbestand herangetragen werden kann, muß

in der unendlichen Einheitskraft des reinen Denkens eine positive Grundlage geschaffen werden, sonst bleibt es nur psychologische Neugierde. Ohne diese Grundlage darf der unendliche und gefahrvolle Weg der Erfahrung nicht betreten werden. Es genügt nicht der Evidenz, mit welcher die Erfahrung gewisse Inhalte als „begriffen" darbietet, einen allgemeinen Zweifel entgegenzuhalten. Die historische Bedingtheit alles Philosophierens, welche hier vorliegt, läßt sich nicht beseitigen, ohne zugleich die Quelle der wissenschaftlichen Fruchtbarkeit der philosophischen Erkenntnis zu verschließen.

Auch braucht es gar keine materialen Einschränkungen, um die Möglichkeit der Erkenntnis dartun zu können, vielmehr in der positiven Fassung des Begriffs der Gegebenheit, als methodisches Moment der Erkenntnis selber, welches den bestimmten Sinn ihrer Aufgabe bezeichnet, muß die historische Bedingtheit vollständig aufgenommen werden; dadurch wird zugleich die Autonomie der Erkenntnis vor jeder Willkür grundsätzlich geschützt. Auf die Eindeutigkeit des Begriffs der Gegebenheit wird also für die Möglichkeit der reinen Erkenntnis alles ankommen, denn jede methodische Unreinheit in der Behandlung dieses Problems führt notwendig zu den verhängnisvollsten Konsequenzen.

Das Faktum, an dem Kant den Aufbau der Kritik der reinen Vernunft orientierte, war die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft seiner Zeit. An die Prinzipien dieser Wissenschaften knüpfte er seine philosophische Problematik, und diese Prinzipien dienten ihm zugleich als Stützpunkt für seine transzendentalen Untersuchungen. Ebenso diente ihm ein zweites wissenschaftliches Faktum, nämlich die formale Logik, die ebenso wie das System Newtons in einer rational geschlossenen Form vorlag, als Stützpunkt für seine „metaphysischen" Untersuchungen, in welchen es die systematischen Interessen der kritischen Philosophie zu sichern galt. Durch diese Bezugnahme auf den historischen Bestand der Naturerkenntnis wurde der philosophischen Methodik das fruchtbare Pathos der Erfahrung direkt erschlossen, und die

philosophische Erkenntnis vor Erstarrungen geschützt. Allein, in seinem starken Drange die Erkenntnis vor möglichen Übergriffen zu schützen, glaubte Kant auf das vorzüglichste Mittel der Vernunft selber resignieren zu müssen. Die Ursprungseinheit, aus welcher die Methoden der reinen Erkenntnis ihren objektiven Wert, ihren gegenständlichen Gehalt allein empfangen können, blieb problematisch; der Wert des „noumenalen" Denkens blieb bloß negativ. Die notwendige Konsequenz aus dieser Resignation war, daß in dem Begriff der Gegebenheit eine Beziehung außerhalb der Vernunft zurückblieb, wodurch das ganze Erkenntnisproblem ein Übergewicht auf die Seite des Tatsächlichen, der Psychologie erhielt, und das Faktum, welches ursprünglich nur als Stützpunkt gedacht war, mußte nun grundlegende Funktionen übernehmen. Auch durch den Versuch: in der Unendlichkeit der Erkenntnisaufgabe den im „Gegebenen" zurückgelassenen Wert nachträglich wieder nach innen zu verlegen und in den ausschließlichen Wert der Vernunft selber zu verwandeln, kann die grundsätzliche Schwierigkeit nicht behoben werden. Denn solange für die Vernunft keine positive Grundlage im Unendlichen geschaffen ist, bleibt für die unendliche Erkenntnisaufgabe keine andere Grundlage als der Boden des Tatsächlichen.

Die verschlungenen Wege, auf welchen eine neue Grundlegung der Kantischen Philosophie in einer Weiter- oder Rückbildung derselben, angestrebt wurde, können wir hier nicht verfolgen. Die kritische Richtung, welche von Kant ausging, bewährte sich durch die schwankenden Schicksale des Jahrhunderts, um im kritischen Idealismus der neuesten Zeit eine vertieftere Grundlegung zu erhalten. In den Werken von Hermann Cohen, vornehmlich in seiner „Logik der reinen Erkenntnis", glauben wir den kritischen Grundgedanken, verwurzelt im ursprünglichen Geist der griechischen Philosophie, in seiner letzten Vertiefung und der reifsten wissenschaftlichen Gestalt vorzufinden. Auch auf den Bestand der modernen Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft, wie sie sich unter der Leitung der kritischen Methodik entwickelt

haben, glauben wir hier hinweisen zu dürfen. Die Klippen im Begriffe des „Faktums" sind im „stetigen Gang" der Wissenschaft von selbst überwunden worden. Es gibt keine eindeutige Richtung mehr in einem zeit-räumlichen System; eine eindeutige Richtung kann es nur im systematischen Denken geben, so darf die Einsicht der modernen Relativitätstheorie formuliert werden. Daß das „reine Denken" zur höchsten wissenschaftlichen Bedeutung und methodischen Fruchtbarkeit gelangen konnte, liegt aber darin, daß diesem Denken der Begriff des „Aktual-Unendlichen" bereits zugrunde liegt.

Die Richtung des kritischen Grundgedankens verfolgend, sind wir dann zu einem Gipfelpunkt gelangt, von dem aus es interessant sein wird, die aus sachlicher und historischer Notwendigkeit vollzogene Vertiefung und Weiterbildung der Kantischen Philosophie, bei einem Zeitgenossen Kants im Grundriß bereits vorzufinden. Dieser Zeitgenosse war Salomon Maimon.

Die Problemlage, wie sie sich Maimon unmittelbar aus der Lektüre der Kritik der reinen Vernunft ergab, und in seinem „Versuch über die Transzendentalphilosophie" niedergeschrieben ist, haben wir oben bereits dargestellt. Das Einheitsproblem, welches bei Kant noch offen blieb, sollte in einer doppelten Richtung untersucht und zu einer „befriedigenderen Lösung" gebracht werden. Die eine Frage ist in der Terminologie von Maimon, als die Frage nach einem „Prinzip des reellen und zugleich reinen Denkens", worauf die „Logik als eine auf allgemeinen Prinzipien beruhende systematische Wissenschaft" dargetan werden soll, bezeichnet. Dadurch soll das gegenständliche Denken in seiner ureigenen Gesetzlichkeit bestimmt werden. Das Faktum ist hier nur als ein „Fieri" einbezogen. Allein das Fieri, das Werden muß auch noch als Faktum in seiner Möglichkeit begründet werden. Durch diese Aufgabe ist die Bedeutung der transzendentalen Methode charakterisiert. Das Verfahren der transzendentalen Methode beruht auf der ursprünglichen Korrelation von Gegenstand und Erkenntnis überhaupt. Durch die Voranstellung der

Erfahrung als Faktum, als gegebene gegenständliche Einheit mit welcher alle Erkenntnis anfangen muß, stellt sich aber die Einheitsfrage in einer ganz anderen Richtung von neuem. Es soll dargetan werden, heißt es, daß die Fähigkeit unseres „Erkenntnisvermögens" nicht bloß darin besteht, „gegebene Objekte durch von uns gedachte Formen zu erkennen, sondern durch diese Formen die Objekte selbst hervorzubringen".[1]) Damit ist das Erkenntnisproblem nach allen Richtungen durchmessen, und alles was als Erkenntniswert objektiv gelten will, muß hier methodisch eingeordnet werden können. Auf diese beiden Fragen sucht uns Maimon dem Aufbau der Kritik der reinen Vernunft folgend, in seiner „Theorie der Differentiale" und in dem „Grundsatz der Bestimmbarkeit" Antwort zu geben. Beiden zugrunde legt Maimon den Begriff des „Wirklich-Unendlichen", welcher Begriff ursprünglich zur Philosophie gehörte, „von wo aus er erst in die Mathematik übertragen wurde". Und wie die transzendentale Methode durch die Methode des Infinitesimalen, so wird auch das synthetische Urteil überhaupt, durch das unendliche Urteil erst zur Begründung gelangen können.

Es wird unsere Aufgabe sein dieser Grundkonzeption, über welche Maimon in seiner Selbstbiographie noch speziell berichtet, der Sache nach streng zu folgen. Diese Konzeption ist ihm aus der Auseinandersetzung mit der „Kritik der reinen Vernunft" unmittelbar herausgewachsen. Die Grenzpfeiler bildeten Hume und Leibniz, die er durch eine Erweiterung der Quaestio juris, und eine entsprechende Vertiefung des Fundaments, innerhalb der kritischen Philosophie aufnehmen und versöhnen wollte. Wieweit diese Absicht bei Maimon auch verwirklicht ist, wird aus der Gesamtdarstellung hervorgehen müssen. Ein näheres Eingehen auf den historischen Zusammenhang der speziellen Probleme, würde zu weit über den engen Rahmen unserer Aufgabe hinausführen. Wir werden in unserer Darstellung uns an die Auseinandersetzung Maimons

[1]) Tr. S. 436.

mit der Kritik der reinen Vernunft halten. Dabei wird das Problem der Gegebenheit im kritischen Teil immer im Vordergrund stehen, aber immer in Beziehung auf das Unendlichkeitsproblem, dessen positive Bedeutung erst im zweiten Teil zur Bestimmung gelangen soll.

Die Beschränkung unserer Aufgabe auf einen Grundriß der Maimonschen Philosophie, zwingt uns alle historischen Gesichtspunkte zurückzustellen, um den inneren Zusammenhang der Probleme besser hervortreten zu lassen. Es mag daher gleich hier ein Umstand geklärt werden, welcher für das Verständnis des positiven Gehalts der Maimonschen Philosophie störend wirkt. Dies ist sein Skeptizismus. In dem „Versuch einer neuen Logik" erklärt Maimon seinen Skeptizismus auf Grund eines „zweihörnichten Dilemmas", welches unlösbar sein sollte. Dieses Dilemma ist ihm, wie wir noch sehen werden, aus seiner Polemik gegen die Kantische Trennung von Anschauung und Denken herausgewachsen, welcher er in seiner Theorie der Differentiale eine positive Lösung bietet. Mit dem Skeptizismus hängt noch bei Maimon, gleichsam als sein Gegenpart, der Fiktivismus zusammen. Maimon bezeichnet zuweilen alle begründenden Methoden als bloße Fiktionen. Diese negativen Bewertungen können aber durchaus nicht als innere Konsequenz der Maimonschen Philosophie verstanden werden, sondern stehen vielmehr im vollständigen Gegensatz zu seinem Geiste, der immer aufs Positive gerichtet ist. Diese positive Richtung bleibt unverkennbar in allen seinen Werken bestehen, und dies ist es auch was unser Interesse beansprucht; während der Skeptizismus und Fiktivismus bei Maimon nur negative Abgrenzungen, und für den objektiven Gehalt seiner Philosophie von keiner bestimmenden Bedeutung sind.

I. Kritischer Teil

1. Der weitere Sinn der Quaestio juris und der Begriff der reinen Erkenntnis a priori

„Die Frage ist also: wie ist Philosophie, als eine reine Erkenntnis a priori, möglich? Der große Kant hat diese Frage in seiner Kritik der reinen Vernunft aufgeworfen, und sie auch selbst beantwortet, indem er zeigt: daß die Philosophie transzendental sein muß, wenn sie von irgendeinem Gebrauch sein soll, d. h. sie muß sich a priori auf Gegenstände überhaupt beziehen können, und heißt alsdann die Transzendentalphilosophie. Diese ist also eine Wissenschaft, die sich auf Gegenstände bezieht, welche durch Bedingungen a priori, nicht durch besondere Bedingungen der Erfahrung a posteriori bestimmt sind: wodurch sich die Transzendentalphilosophie sowohl von der Logik, die sich auf einen unbestimmten Gegenstand überhaupt, als von der Naturlehre, unterscheidet, die sich auf durch Erfahrung bestimmte Gegenstände bezieht.“ Die Sätze der Logik, heißt es weiter, sind analytisch, diejenigen der Naturlehre sind zwar synthetisch aber ihr Prinzip ist bloß Erfahrung. „Die Sätze der transzendentalen Philosophie aber sind zwar auch synthetische Sätze, ihr Prinzip ist aber nicht Erfahrung (Wahrnehmung), sondern vielmehr umgekehrt: sie sind Prinzipien oder notwendige Bedingungen zur Erfahrung, wodurch dasjenige, was in der Wahrnehmung bloß ist, sein muß.“ [1])

[1]) Versuch über die Transzendentalphilosophie Seite 3—5. (Zitiert: Tr.)

Wir lassen das Verhältnis der drei Arten der Erkenntnis, wie sie hier zur Abgrenzung nebeneinander gestellt sind, einstweilen außer acht; erst im letzten Kapitel wird mit der Beantwortung der Frage über das Verhältnis der „drei Formen des Denkens" darüber entschieden werden. Hier soll die Bedingung, welche Kant für die Möglichkeit einer reinen Erkenntnis a priori aufgestellt hat, näher erörtert werden. Die Philosophie muß transzendental sein, wenn sie von irgendeinem Gebrauch sein soll; die transzendentale Methode soll den wissenschaftlichen Wert der reinen Erkenntnis gewährleisten.

Das Verfahren der transzendentalen Methode besteht in einem geschlossenen Dreiakt. Ein Faktum als Ausgangspunkt wird in der Beziehung auf die Einheit des Gegenstandes als Ziel der Erkenntnis hypothetisch formuliert, welches Faktum als Problemgegenstand seinerseits zugleich das Kriterium für die aufzustellenden Bedingungen seiner objektiven Möglichkeit bildet. Die innere Geschlossenheit in diesem methodischen Verfahren verbürgt den streng durchgehenden Zusammenhang der drei Faktoren der Erkenntnis. Die Einheit des Gegenstandes als Ziel und Vorwurf, die problematische Einheit des Faktums der Erfahrung als Ausgangs- und Stützpunkt, und die Einheit der Erkenntnis als Einheit der Erkenntnisfunktionen stehen demnach in einer notwendigen Korrelation. Die Bedeutung der transzendentalen Methode liegt somit darin, daß sie keine Isolierung der einzelnen Erkenntnisfaktoren zuläßt, daß sie die ursprüngliche Korrelation von Gegenstand und Erkenntnis in keinem Moment aufhebt. Dies ist nun die Bedingung, unter welcher die Philosophie von irgendeinem Gebrauch, d. h. wissenschaftlich fruchtbar sein kann.

Hier stellt sich aber die große kritische Frage ein, wie ist dies möglich? Das Faktum ist doch nur vorgefunden, „gegeben", wie vermag das Denken der Erkenntnis dieses „Gegebene" zur Einheit der Erfahrung als Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis zu bringen. Diese Frage ist vom Faktum aus auf die Einheit des Gegenstandes der Erkenntnisaufgabe gerichtet,

d. h. die Einheit des Gegenstandes wird im Faktum zum Problem, und mit dem Nachweis der objektiven Möglichkeit der Einheit des Gegenstandes ist zugleich auch die Objektivität des Faktums selber dargetan. Wir wissen, daß die Transzendentalphilosophie sich nicht mit Gegenständen im gewöhnlichen Sinne, wie es in den Einzelwissenschaften der Fall ist, „sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt".[1]) Die Bedingungen für die Möglichkeit unserer Erkenntnisart a priori von Gegenständen oder der Gegenständlichkeit der apriorischen Erkenntnis sind dann auch bestimmend für die Gegenstände der Erfahrung selber. Darin liegt also das wesentliche Merkmal der Transzendentalphilosophie, daß sie sich auf Gegenstände bezieht, „welche durch Bedingungen a priori, nicht durch besondere Bedingungen der Erfahrung a posteriori bestimmt sind."

Das Faktum, von welchem Kant ausging, war die Mathematik und die mathematische Naturwissenschaft. Die Prinzipien dieser Wissenschaften wurden ihm zum Problem, oder richtiger, in diesen Prinzipien wurde ihm die Einheit der Erfahrung zum Problem. Die Möglichkeit der Prinzipien der Einheit der Erfahrung bedeutete zugleich die Möglichkeit der Erfahrung selber. Der gleiche Sachverhalt nur in einem viel weiteren Sinne ist folgenderweise zu umschreiben: Alle Erkenntnis fängt mit der Erfahrung an. Einen Anfang gibt es aber nur aus einem Ende oder für ein Ende. Die Aufgabe der Erkenntnis ist unendlich, daher kann die Erkenntnis auch nicht aus der Erfahrung entspringen. Im Ursprung der Erkenntnis muß demnach auch ihre Möglichkeit ergründet werden. Der Ursprung darf auch keine Einschränkungen erleiden, sonst bleibt der wissenschaftliche Wert der transzendentalen Methode problematisch.

Auf die Begründung des wissenschaftlichen Wertes der transzendentalen Methode ist die Kantische Quaestio juris gerichtet. Diese Frage bedeutete vor allem die endgültige Ab-

[1]) Kr. d. r. V. S. 43.

lehnung des Dogmatismus, und mit ihm auch der ganzen alten Ontologie. Es muß in der Erkenntnis ein Rechtsprinzip geben; das willkürliche Walten mit Substanzen, das beliebige Spiel in der Zielsetzung muß aufhören. Hinter jeder Setzung, hinter jeder materialen Bestimmung, steht die Frage quid juris. Alles, was als Erkenntnis gelten soll, muß vor allem in einem Funktionszusammenhang stehen, muß sich in seiner Wirksamkeit ausweisen können; dies fordert der Sinn der transzendentalen Methode. Allein, damit wäre man der alten Ontologie entronnen, um dem Psychologismus anheimzufallen. Es genügt daher nicht, daß es Tat, daß es Funktion ist, es muß sich noch als ursprüngliche, autonome Funktion der Erkenntnis ausweisen, muß diesen Abstammungstitel mit sich führen.

Damit hat sich die Bedingung für die Möglichkeit einer reinen Erkenntnis a priori noch näher geklärt. Die transzendentale Methode ist keine Zauberformel; die Philosophie muß transzendental sein, wenn sie von irgendeinem wissenschaftlichen Gebrauch sein soll; aber über die Ursprünglichkeit der Erkenntnis kann sie nicht entscheiden, denn sie kann aus sich keinen Inhalt erzeugen.

Wir folgen nun Kant weiter, und zwar in dem von Maimon verstandenen Sinne. Die Möglichkeit der Erfahrung als Einheit der Erfahrung beruht auf einer Synthesis von Anschauung und Denken. In der Anschauung liegt die Quelle des Gegebenen; sie liefert das Material, das Mannigfaltige, während das Denken mit seiner formenden Kraft dieses Mannigfaltige zur objektiven Einheit verbindet. Der Stoff ist in der Empfindung gegeben; die reinen Anschauungsformen Zeit und Raum beziehen sich unmittelbar auf diesen Stoff, und ordnen ihn zu bestimmten Erfahrungsinhalten; die reinen Verstandesbegriffe beziehen sich wiederum unmittelbar auf die reinen Anschauungsformen und vermittels ihrer auf den Erfahrungsinhalt.

Dieser Aufbau, wie er sich in diesen groben Strichen darstellt, scheint an sich sehr einleuchtend zu sein. Es bleibt allein die Frage übrig, ob die Faktoren, die für den Gegen-

stand der Erkenntnis bestimmend sein sollen, auch ursprünglich sind. Empfindung, Anschauungsformen, Raum und Zeit usw. sind ohne Zweifel Faktoren von großer Bedeutung für den Aufbau des Gegenstandes der Erkenntnis. Allein, wie wir bereits ausgeführt haben, genügt es nicht, daß die Erkenntnisfaktoren in ihrer Wirksamkeit für den Gegenstand — hier mögliche Erfahrung als Einheit der Erfahrung — nachgewiesen werden; denn Einheit der Erfahrung, als Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis, ist eine unendliche Aufgabe, und somit immer Problem. Sollte aber die Möglichkeit dieser Aufgabe selber dargetan werden, so muß die Rechtmäßigkeit der Erkenntnisfaktoren aus einem Einheitsursprung abgeleitet werden können.

Hier scheint die historische Bedingtheit auch im großen Philosophen Kant ihre Wirksamkeit ausgeübt zu haben. Anschauung und Denken sind zwei besondere Quellen der menschlichen Erkenntnis, „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen".[1]) Dieser Satz, wie wahr er auch im psychologisch-deskriptiven Sinne sein mag, ist hier, wo es sich um die Grundlegung der reinen Erkenntnis handelt, ein undenkbarer Gedanke! Mit diesem verhängnisvollen „Vielleicht" wird der historischen Bedingtheit Tür und Tor geöffnet, die bis zur Wurzel der reinen Erkenntnis vordringt. Der einzige Sinn der Erkenntnis wird hier mit einem Zweifel belegt, der in sich durchaus keine erkenntnistheoretische Fruchtbarkeit birgt. Denn was soll es auch heißen, „aus einer uns unbekannten Wurzel"? Wäre uns die Wurzel, der Ursprung „bekannt", so könnten wir den Gegenstand sozusagen in einem „actus purus" auf einmal deduzieren, und alles wäre auch fertig. Der „bekannte" Ursprung wäre dann zum „Anfang" abgeflacht, und der Anfang ohne Ursprung ist doch zugleich auch Ende. Damit scheint sich alles wieder abzurunden, und sich jeder kritischen Sonderung zu verschließen. Freilich bleibt Kant bei diesem „Vielleicht" nicht stehen,

[1]) Kr. d. r. V. S. 46.

sondern gerade aus diesem Zweifel schöpft er die Unendlichkeit der Aufgabe der Erkenntnis. Aber die „Unendlichkeit" der Erkenntnisaufgabe wird durch eine absolute Negation (der obenerwähnte Zweifel ist radikal, denn er bezieht sich nicht auf ein Faktum!), gewonnen, und daher kann sie nicht mehr aus der „gemeinschaftlichen Wurzel" entspringen, sondern bleibt auf dem „uns unbekannt" beruhen. Die ursprüngliche Form des Denkens — Einheit im Mannigfaltigen — ist somit durch die erste Tat des Denkens selber, mit der Ansetzung eines Mannigfaltigen ohne Einheit, durchbrochen. Und das Erkenntnisproblem, mangels einer gesicherten Grundlage im Denken der Erkenntnis, strebt daher mit dem ganzen Schwergewicht auf die Erfahrung als „Anfang", als Faktum hin, um dort, wenn auch keine gesicherte Grundlage, so doch feste Anhaltspunkte zu finden. Daß diese Wendung nicht in der Grundabsicht Kants lag, wird kaum zu bestreiten sein, jedoch handelt es sich hier nicht um eine historische Erklärung, sondern um die innere Konsequenz der Sache selber.

Mit diesen Vorbemerkungen wollten wir die Problemgrundlage, aus welcher Maimon seine Einwände gegen Kant führt, ganz allgemein kennzeichnen. Wir werden auch die speziellen Einwände nur aus den allgemeinsten Gesichtspunkten betrachten können, denn gemäß unserer Aufgabe, wird der systematische Zusammenhang unser hauptsächlichtes Interesse beanspruchen, in welchem allein wir die vornehmlichste Bedeutung Maimons erblicken.

Der springende Punkt, an welchem Maimon ansetzt, liegt bereits in seiner Auffassung der Quaestio juris. „Hier" — d. h. in dem Versuch über die Transzendentalphilosophie — „wird das wichtige Problem, mit dessen Auflösung sich die Kritik beschäftigt: quid juris? in einem viel weiteren Sinn als Hr. Kant es nimmt, ausgeführt, und dadurch für den Humischen Skeptizismus in seiner völligen Stärke Platz gelassen." [1]) In seinen Briefen an Änesidemus heißt es dann weiter: „Die Kritik der

[1]) Autobiographie 312/13.

Vernunft sollte also vor der bestimmten Frage: Wie sind synthetische Urteile in der Mathematik; ja selbst vor der Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori überhaupt möglich? erst die Frage beantworten: Wie sind synthetische Urteile als Urteile an sich, ohne Beziehung auf die darunter zu subsumierenden empirischen Objekte, in Ansehung welcher sie a priori sind, möglich?" [2]) Das a priori und a posteriori ist also eine Disjunktion, die nur innerhalb der Erkenntnis Bestand haben, und ihr nicht vorangehen kann; denn sonst hätten sie kein Prinzip, und würden sich nur durch die Zeitfolge als ein Früher es und Späteres unterscheiden können. „Ich begreife recht wohl", heißt es weiter, „wie der von mir angeführte mathematische Satz" (eine gradlinige Figur kann nur durch drei oder mehrere, nicht aber durch zwei Linien begrenzt gedacht werden), „unter Voraussetzung seiner Notwendigkeit an sich, in Beziehung auf ein Objekt der reinen Mathematik, von allen darunter zu subsumierenden empirischen Objekten gelten muß; wie ist aber diese Notwendigkeit an sich, aus einem allgemeinen Grundsatz begreiflich? Ein solcher Satz ist zwar in Beziehung auf die darunter zu subsumierenden empirischen Objekte a priori, an sich aber ist er, solange seine Notwendigkeit nicht aus einem allgemeinen Grundsatz erklärbar ist, mit einem Satz a posteriori zu vergleichen." [3])

Der Unterschied im Sinn der Frage quid juris ist hier offensichtlich. Während bei Kant diese Frage immer nur auf ein bestimmtes Faktum, immer nur auf diese oder jene historisch vorliegende Wissenschaft sich bezieht, und an die Einheit des Gegenstandes überhaupt nicht herangehen kann, so ist sie bei Maimon vor allem auf die Einheit des Gegenstandes überhaupt, als Methode der Gegenständlichkeit der reinen Erkenntnis, gerichtet, und erst mit der Schaffung einer gesicherten Grundlage für die Methode der Gegenständlichkeit überhaupt kann der unendliche Weg der Erfahrung betreten werden. Dies ist nun der „viel weitere Sinn der Frage quid

[1]) Versuch einer neuen Logrk. Seite 377. (Zitiert: Log.)

[2]) Log. S. 377.

juris" in welcher der empirische Skeptiker Hume „in seiner völligen Stärke" Platz haben kann, und wo der von ihm geschlagene Funke immer einen empfänglichen Zunder finden wird. Denn das „Nichtwissen", auf welches er ausgeht, ist hier, in der reinen Erkenntnis keine bloße Negation mehr, hinter welcher die Leere gähnt, sondern eine gesicherte Methode, die immer zu Erkenntnis führen muß.

Den Grund, warum Kant mit der von ihm richtig formulierten Erkenntnisfrage bis an die reine Gegenständlichkeit nicht herangehen konnte, haben wir bereits angeführt. Es war jenes verhängnisvolle „Vielleicht", mit dem die Frage nach dem Einheitsursprung abgetan wurde. Grundsätzlich hatte sich damit der Schwerpunkt aller philosophischen Probleme vom Denken auf die Erfahrung verschoben. Das Denken erhält damit eine Grenze, welche es auch im Unendlichen nicht überschreiten kann. Denn die Beschränkung der Erkenntnis auf mögliche Erfahrung ist nur dann sinnvoll, wenn mögliche Erfahrung als inneres Prinzip der Erkenntnis dargetan ist, was Maimon gerade bei Kant angreift. Daraus ist leicht zu ersehen, daß unter diesen Voraussetzungen die Frage nach einer begrifflichen Einheit der Erfahrung als Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis grundsätzlich gar nicht gestellt werden kann.

Der viel weitere Sinn der Quaestio juris fordert also auch eine viel weitere Grundlage. Wir lassen hier Maimon seinen Standpunkt selber darlegen: „Nach Kants System wird die Vernunft zu ihrer Selbsterkenntnis zurückgeführt, und nachdem sie sowohl ihre Kräfte als ihre Ansprüche genau untersucht hat, findet sie, daß diese bloß zur Sicherung ihres Besitzes, nicht aber zu auswärtigen Eroberungen hinreichend sind. Nach meinem System (oder Nichtsystem) hingegen denkt die Vernunft zwar auf keine auswärtigen Eroberungen, sondern bloß auf Sicherung ihres rechtmäßigen Besitzes; aber sie findet zugleich, daß dieser unbegrenzt ist, sie kann daher denselben nie auf einmal genießen, sondern bloß nach und nach bis ins Unendliche: das sind aber bloß rechtmäßige Erwerbungen,

keineswegs aber gewaltsame Eroberungen. Sie findet, daß sie und ihre Wirkungsart nur unter Voraussetzung einer unendlichen Vernunft möglich ist. Der Unterschied zwischen beiden (außer der Unendlichkeit) besteht darin: die letztere fängt von dem Allgemeinsten an, und schreitet (durch Bestimmen) immer mehr zum Besonderen (ich verstehe darunter nicht ein Anfangen und Fortschreiten der Zeit, sondern bloß der Natur nach), und dieses durch lauter unendliche Reihen. Jede von ihr auf diese Art hervorgebrachte Synthesis macht ein reelles Objekt aus, das mit allen übrigen im Verhältnis der Sub- und Koordination (als Art und Geschlecht, oder als verschiedene Arten eines Geschlechts) steht. Die erstere hingegen fängt vom Besonderen an, und steiget immer (durchs Abstrahieren) zum Allgemeinen (das Besondere bedeutet hier bloß Mangel des Allgemeinen, oder des verschiedenen Dingen gemeinschaftlichen Begriffes; denn das Besondere im engsten Verstande kann nur nach Erlangung des Allgemeinen stattfinden), dieses geschieht in der Zeit. Diese Vernunft nähert sich jener bis ins Unendliche. Die Idee der völligen Erreichung derselben ist die Idee ihrer Vereinigung. Sie darf sich also selbst keine anderen Grenzen setzen, sie braucht auch nicht zu befürchten, sich in die höheren Regionen zu versteigen, und in der reinen ätherischen Luft zu ersticken (welches freilich der Fall sein muß, wenn man sich nicht dazu gehörig vorbereitet), indem sie immer eine der Region angemessene Beschaffenheit bekommt." [1])

In dieser Gegenüberstellung handelt es sich also nach Maimon in beiden Fällen um einen „Besitz", dessen Rechtmäßigkeit es zu sichern gilt, mit dem Unterschied, daß im ersten Fall dieser Besitz ein begrenzter, materialer, im zweiten Fall, ein unbegrenzter, formaler, ist. Die Ausdrucksweise wollen wir hier noch außer acht lassen; es wird sich später zeigen was unter diesem „Besitz" gemeint ist. Die Grundlage für die Quaestio juris ist also in beiden Fällen

[1]) Tr. S. 442—44.

total verschieden; dort eine Vernunft, die nur ein besonderes Vermögen bedeutet; der Besitz grenzt ans Leere, welches zwar mit Dingen an sich bevölkert sein mag, die aber mit den Mitteln dieser Vernunft nicht erkennbar sind; hier die Vernunft; die allgemeinste Form, die notwendigste Bedingung aller Erkenntnis überhaupt. Es ist hier zu ersehen, wie eng der Sinn der Erkenntnisfrage mit dem Begriff des Unendlichen zusammenhängt. Im ersten Fall kann die Erkenntnisfrage sich nur auf eine gegebene, besondere Gegenständlichkeit beziehen, und in einem unendlichen Progressus zur Totalität fortschreiten, ohne sie jemals erreichen zu können. Die Unendlichkeit dieser Aufgabe ist in einer bloßen Negation gegründet, und daher bleibt auch der Wert der Einheit der Erfahrung, der Einheit des Gegenstandes als Idee, — wie wir später noch näher sehen werden, — ein nur psychologischer. Hingegen bedeutet die Quaestio juris bei Maimon nicht eine Frage in Beziehung auf diese oder jene materiale Bestimmung, auf dieses oder jenes Faktum der historisch vorliegenden Wissenschaften; sondern sie geht durch das Faktum auf die Einheit des Gegenstandes überhaupt, als Methode der Gegenständlichkeit der reinen Erkenntnis, um dann das Faktum der Erfahrung aus dem Unendlichen zur Bestimmung zu bringen. Das Unendliche, welches in dieser Methode der Gegenständlichkeit eingeschlossen ist, entspringt hier nicht aus der Not unerkennbarer Dinge an sich, sondern hat in der Grundbedingung der Erkenntnisaufgabe, die die ursprüngliche Form aller Erkenntnis überhaupt darstellt, einen positiven Grund.

Damit ist nun der erste große Schritt: „um die noch zurückgebliebenen Schwierigkeiten im Kantischen System" einer befriedigenderen Lösung entgegenzuführen, getan. Die Erkenntnisfrage hat nur dann einen Sinn, wenn sie eine interne Angelegenheit der Vernunft ist, und es auch grundsätzlich bleiben kann. Das a priori bleibt machtlos, sobald die Materie, die Gegebenheit auf eine grundsätzliche Unerkennbarkeit hinweist, und jeder Versuch das grundsätzlich Unmögliche durch

einen unendlichen Regressus zu ermöglichen, führt nur ins Unbestimmte.

Durch diese radikale Fragestellung ist die Beziehung Maimons zu Kant ein für allemal eindeutig bestimmt, und nur um die richtigen Konsequenzen wird es sich im weiteren handeln können. Die vielfachen Deutungen, welche einzelne Begriffe der Kantischen Philosophie während der hundertjährigen Interpretationszeit erlitten haben, haben in dieser Problemstellung nichts Wesentliches verändert. So wird immer noch um den phänomenalen Rest, der in dem Begriffe der Gegebenheit bei Kant zurückblieb, mit einem Eifer gestritten, als würde es sich hier um eine Tatsachenfrage, bei der ein Mehr oder Weniger entscheidend sein kann, und nicht um den einzigen Sinn der Erkenntnis handeln. Maimons Standpunkt liegt jenseits der Voraussetzung, aus welcher die Diskussion geführt wird, und wir können hier nicht eingreifen. Es wird sich uns vielmehr zeigen, daß so wenig der Erkenntnisweg vom phänomenalen Rest zu einer dahinter liegenden Realität führen kann — ob durch das „Gemüt" oder durch das „Ding an sich", ist hier nicht von Belang — ebensowenig wird dieser Rest durch ein Reduktionsverfahren aufzulösen sein. Es ist daher auch völlig belanglos, wie man die Tatsache der Erfahrung, von welcher Kant ausging, deutet: ob darunter die einfache Wahrnehmung, oder nur die Tatsache der mathematischen Naturwissenschaften zu verstehen sei. Denn das Geltungsbewußtsein, welches mit dieser verbunden ist, kann ebenso nur eine Tatsache sein, wie das Bewußtsein der Zufälligkeit in jener, und somit beides in gleicher Weise nur Problem. Aus der tatsächlichen Geltung läßt sich bekanntlich auf den Ursprung ihrer Geltung nicht schließen, und jede Tatsächlichkeit erhebt Anspruch auf objektive Geltung, sie ist durch diesen Anspruch charakterisiert. Von welcher Tatsächlichkeit die Frage ausgeht, ist jeweils nur historisch bedingt und von keiner grundsätzlichen Bedeutung. Hingegen, sobald innerhalb der Tatsächlichkeit ein grundsätzlicher Unterschied angesetzt wird, so verliert die Frage nach dem Ursprung der Geltung

den reinen Erkenntnissinn und bleibt nur eine Tatsachenfrage, eine Frage der Psychologie.

Dieser Zusammenhang führt uns auf einen zweiten wichtigen Punkt, „den Unterschied zwischen bloßer Erkenntnis a priori, und der reinen Erkenntnis a priori",[1]) welchen Maimon besonders hervorhebt. „Die einmal eingeführten Benennungen: Erkenntnis a priori und a posteriori, sind sehr unglücklich gewählt, und sind, wie ich dafür halte, die Hauptveranlassungen der wichtigsten Streitigkeiten und Mißverständnisse in der Philosophie. Doch können diese Benennungen immerhin beibehalten werden, wenn nur ihre Begriffe berichtigt und genauer, als bis jetzt geschehen ist, bestimmt werden."[2]) Der erweiterte Sinn der Erkenntnisfrage fordert auch eine Berichtigung und genauere Bestimmung des a priori.

Wir haben bis jetzt gesehen, daß vor der bestimmten Frage, wie sind synthetische Urteile in der Mathematik, in der Physik, erst die Frage zu beantworten sei, wie sind synthetische Urteile an sich möglich. Die Frage darf sich nicht auf irgendwie bereits bestimmte Gegenstände, sondern durch diese Gegenstände auf die Einheit des Gegenstandes, als Methode des Gegenständlichen überhaupt, richten. Es muß ein „Stützpunkt" geschaffen werden, damit das Überschreiten der Erfahrungstatsächlichkeit möglich wird, und von dem aus man „im Felde der Erfahrung Umsicht halten kann". Ferner ergab sich auch, daß mit der Ansetzung eines grundsätzlichen Unterschiedes innerhalb der tatsächlichen Erfahrung, die Frage nach der objektiven Möglichkeit des Tatsächlichen in der Auflösung notwendig zu einem Regressus in Indefinitum führen muß. Die Einheit der Erfahrung als Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis, welche nachträglich postuliert wird, hat nur eine psychologische Bedeutung; die Erkenntnis bleibt grundsätzlich nur analytisch, und was über Humes „Gewohnheit" hinausgeht, ist „Fiktion". Diese Konsequenz der Kantischen Philosophie, zu der sich erst die letzte Zeit erkühnte, sah Maimon

[1]) Tr. S. 9. [2]) Log. S. 102.

bereits klar voraus, und suchte sie durch Vertiefung der Grundlagen der reinen Erkenntnis a priori zu verhindern.

Eine reine Erkenntnis a priori, definiert Maimon, ist eine solche Erkenntnis, „die in der bloßen „Form" des Erkenntnisvermögens in Beziehung auf ein Objekt überhaupt gegründet ist, und folglich einem jedem bestimmten Objekte der Erkenntnis vorhergehen muß . . . Im weiteren Sinne ist eine Erkenntnis a priori nicht eben eine solche, die dem Objekte, seiner Möglichkeit nach, sondern eine solche, die demselben seiner Wirklichkeit nach vorhergeht." [1]) Noch näher heißt es: „Rein ist nach Kant dasjenige, wo nichts, was zur Empfindung gehöret, angetroffen wird, d. h. nur eine Beziehung, oder ein Verhältnis (als eine Verstandeshandlung) ist rein; nach mir hingegen, ist rein dasjenige, worin nichts, was zur Anschauung, insofern sie bloß unvollständige Handlung ist", gehört, „angetroffen wird." [2]) „Alles, was rein ist, ist zugleich a priori, aber nicht umgekehrt. Alle mathematischen Begriffe sind a priori, aber doch nicht rein." [3]) Damit ist die reine Erkenntnis von der Erkenntnis der Einzelwissenschaften, eingeschlossen auch der Mathematik, eindeutig abgegrenzt.

Es ist von vornherein klar, daß wir vergebens nach einer reinen Erkenntnis a priori in dem oben definierten Sinne bei Kant suchen werden. Zwar finden wir bei Kant den Terminus „rein" sehr häufig: so spricht z. B. Kant von einer „reinen Mathematik", von einer „reinen Naturwissenschaft", und wenn er auch die reinen Erkenntnisse a priori als solche definiert, „denen gar nichts Empirisches beigemischt ist", im Gegensatz zur bloßen Erkenntnis a priori, die „von aller Erfahrung unabhängig" sind,[4]) so wüßten wir solche Erkenntnisse in der Kritik der reinen Vernunft doch nicht ausfindig zu machen. In der Tat, es kann für Kant nur reine Erkenntnisformen a priori geben, die Erkenntnis selber ist immer mit Empirischem vermischt. Die reinen Anschauungsformen sind doch an sich, ohne einen

[1]) Log. S. 102. [2]) Tr. S. 170. [3]) Tr. S. 56.
[4]) K. d. r. V. 2. Aufl. S. 28.

gegebenen Stoff, „wesenlos"; ebenfalls sind die reinen Verstandesbegriffe an sich „leer", und wenn man auch beide zusammentun wollte, so würde nicht nur das Wesenlose und das Leere keine reine Erkenntnis abgeben, sondern selbst das „Reine" mit dem „reinen" — das aus verschiedener Quelle stammend — sich nicht ohne weiteres zusammentun lassen. Kurz, solange das a posteriori über das Erkenntnisvermögen hinausweist, vermag die Erkenntnis grundsätzlich nicht zum Reinen vorzudringen.

Dem „viel weiteren Sinn" der Frage quid juris muß also ein viel tieferer Sinn des Begriffes der reinen Erkenntnis a priori entsprechen. Was die beiden Begriffe der reinen Erkenntnis voneinander unterscheidet, ist, wie in der oben angeführten Definition ausdrücklich hervorgehoben, die Anschauung, und damit überträgt sich das ganze Schwergewicht des Problems auf die Kantische Lehre von den reinen Anschauungsformen.

2. Die transzendentale Ästhetik und der Schematismus des reinen Verstandes

Was die Philosophie Maimons von derjenigen Kants trennt, ist die verschiedene Grundvoraussetzung des Erkenntnisproblems. Für Maimon ist die unendliche Vernunft die notwendige Bedingung für die Möglichkeit des Erkenntnisproblems als sinnvolle Frage überhaupt. Die Frage nach einem Sinn, nach einer Richtung fordert das Unendliche, d. h. eine Einheit des Unendlichen, und nur unter dieser Voraussetzung vermag das „Wie" der transzendentalen Methode für das „Was" des Gegenstandes Rechenschaft abzulegen. In der Einheit des Unendlichen, als Einheit der Beziehung im Denken ist die ursprüngliche Korrelation von Gegenstand und Erkenntnis gegründet; Gegenstand und Erkenntnis stehen unter der Form der Einheit des Unendlichen. Die Vernunft ist es, welche die Form des Gegenstandes und der Erkenntnis überhaupt bestimmt, während die Realität der Erkenntnis, d. h. ihre Beziehung auf eine besondere Gegenständlichkeit, durch den Verstand und

die Sinnlichkeit bestimmt wird. Sinnlichkeit und Verstand haben somit in der Vernunft ihren ursprünglichen Einheitsgrund. Kant hingegen geht aus von einer unzweifelhaften tatsächlichen Dualität — empirische Gegebenheit einerseits, gewisse Erkenntnisse a priori andererseits — und die ursprüngliche Einheit wird mit einem Zweifel belegt. Bei der grundsätzlichen Verschiedenheit der Voraussetzungen bleibt trotzdem der methodische Sinn der Erkenntnisfrage bei beiden der gleiche; für beide handelt es sich um einen begreiflichen Sinn, und nicht um sog. ontologische Vorstellungsgebilde. Sollte aber nun Kant die Möglichkeit seiner Frage begründen, so müßte er für diejenige Ursprungseinheit, welche er früher bezweifelte, einen Ersatz finden; denn eine ursprüngliche Beziehung auf den Gegenstand und mithin eine Einheit des Unendlichen ist, wie wir gesehen haben, unbedingte Voraussetzung für die Möglichkeit der Erkenntnisfrage überhaupt.

Diese Bedingungen findet nun Kant in den reinen Anschauungsformen erfüllt. Die Anschauungsformen Raum und Zeit enthalten Sinn und Richtung, ein „Nach" und „Neben", die rein sind; in ihnen ist ein Ganzes vor den Teilen, also eine unendliche Einheit und mithin eine „unmittelbare" Beziehung auf den Gegenstand gegeben. Leider aber sind diese Formen an einem unrichtigen Ort gegeben; im „Gemüte" sollen sie a priori bereit liegen, und dazu noch mit Rezeptivität behaftet. Auch ist der Gegenstand, auf welchen sie sich unmittelbar beziehen, nicht derjenige der reinen Erkenntnis. Wir wollen die Ausdrucksweise Kants hier nicht wörtlich nehmen, denn es besteht kein Zweifel, daß es sich für Kant nicht um die psychologische, sondern um die transzendentale Funktion dieser Formen handelt. Allein die Anschauungsformen entspringen doch aus einer anderen Quelle als derjenigen des Denkens, und beziehen sich auch auf Gegenstände, an welche das Denken nicht heranzugehen vermag. Wie soll aber die Ursprünglichkeit dieser Formen nachgewiesen werden? Sollten wir durch sie den Sinn begreifen, so müssen wir sie doch denken können, und sollten wir dieses „Nach" und „Neben"

denkend begreifen, so setzen sie doch ein Mannigfaltiges voraus, also Vielheit und damit auch Einheit, die reine Verstandesbegriffe sind.

Dieser Sachverhalt nimmt aber eine andere Wendung. Die absolute Trennung, die am Anfang vollzogen wurde, zwingt nun Kant, um den Sinn der Erkenntnis zu retten, zu einer weiteren Trennung, zwischen einer sinnlichen und einer intelligibeln Welt, zwischen Erscheinungen und Dingen an sich. Die Erkenntnis muß auf die Erscheinungswelt eingeschränkt werden, damit sie überhaupt möglich wird; sollte sie auch sinnvoll sein, so müssen nun die unerkennbaren Dinge an sich, als Noumena zur unendlichen Aufgabe der Erkenntnis werden. Daß sich damit nichts an der Problematik verändert, wird aus dem bisher Ausgeführten leicht einzusehen sein, denn eben auf die Möglichkeit dieser Aufgabe war die Frage Maimons gerichtet.

Die Kritik, welche Maimon an der Beweisführung Kants, daß die Anschauungsformen Zeit und Raum ursprüngliche, d. h. Vorstellungen a priori sind, übt, werden wir hier im einzelnen nicht verfolgen können. Es ist von vornherein klar, daß das Denken für die Ursprünglichkeit von Formen, die nicht aus seiner eigenen Einheitsquelle stammen, keine stichhaltigen Gründe anzuführen vermag. Die Argumente Kants in der transzendentalen Ästhetik beweisen nach Maimon nur, daß der Raum, auf welchen Maimon seine Kritik hauptsächlich beschränkt, ein allgemeiner Begriff sein muß, wobei über seine Ursprünglichkeit, in dem von ihm verstandenen Sinne, noch nichts ausgemacht ist.[1]) Daß man den Raum noch „denken" kann, wenn man die Gegenstände aus ihm fortdenkt, und daß man diesen Raum sich unendlich denkt, beruht nach Maimon auf einer psychologischen Täuschung; denn ein Raum, der keine Dinge enthält und größer ist als der Umfang der Dinge, die ihn erfüllen, ist eine transzendente Vorstellung ohne jede objektive Realität. Zwar sollen diese Vorstellungen von

[1]) Tr. S. 79.

nur empirischer, subjektiver Realität und transzendentaler Idealität sein. Aber für ihre Notwendigkeit, um was es sich hier allein handeln kann, kommt auf das letztere alles an, d. h. auf ihren direkten Ursprung aus der transzendentalen oder synthetischen Einheit. Gerade darauf ist der Haupteinwand Maimons gegen die transzendentale Ästhetik gerichtet.

Wir wir bereits wissen, beschäftigt sich die Transzendentalphilosophie nicht mit Gegenständen im gewöhnlichen Sinne, sondern vielmehr mit den Erkenntnisarten; ihre Aufgabe ist demnach Einheit des Gegenstandes als Einheit aller Erkenntnisarten oder Gegenstandsmethoden überhaupt. Ihre Frage ist nicht, wie ist ein Gegenstand A aus seiner Beziehung zu einem Gegenstande B zu erklären, sondern welche Einheitsfunktionen sind anzusetzen, um die Notwendigkeit der tatsächlichen Beziehung zwischen A und B aus den Bedingungen der Erkenntnisaufgabe zu begreifen. Ist die Notwendigkeit der Einheitsfunktionen aus den Bedingungen der Aufgabe nachgewiesen, so sind sie für die Gegenstände A und B bestimmend. Das Problem liegt weder in A noch in B, sondern es ist das X des Gegenstandes als derjenigen Maßeinheit, welche den Erkenntnisgrund der Verschiedenheit des A und B überhaupt bildet. Dieses X ist aber kein beliebig Unbestimmtes, es ist „nicht das X in der Buchstabenrechnung, dem man eine jede Größe als Objekt, sondern das X in einer algebraischen Aufgabe, dem man nur eine durch die Bedingungen der Aufgabe bestimmbare Größe substituieren kann".[1])

Damit kommen wir wieder auf die Bedingungen der Erkenntnisaufgabe, eigentlich nicht auf die Bedingungen, sondern auf die Bedingung, auf den Sinn. Alle Probleme der Erkenntnis weisen auf das eine Grundproblem hin, auf das X des Gegenstandes; in ihm ist gleichsam die Totalität aller gegenständlichen Wertansprüche vorweggenommen, nicht in ihrer materialen Bestimmtheit, sondern gerade umgekehrt. Das X des Gegenstandes erhält erst in der Negation aller materialen Be-

[1]) Log. S. 387.

stimmtheit die Bedeutung der bestimmten Frage nach dem Grund und Ursprung der gegenständlichen Wertbestimmtheiten. Das X ist somit kein beliebiges, sondern in ihm ist eine Beziehung auf einen Zusammenhang enthalten, den das Denken kraft seiner Spontanietät zu erzeugen hat. Kein Moment der Erkenntnis darf außerhalb des aus dem Denken zu erzeugenden Zusammenhanges gestellt werden, denn sonst wird die Grundkorrelation von Gegenstand und Erkenntnis aufgehoben; die Synthesis wird dann bloße Willkür und die Analysis nur leere Form. Darin liegt die Bedeutung der „unendlichen Vernunft", daß sie diese Korrlation erst möglich macht, und nur unter ihrer Voraussetzung kann die Ursprünglichkeit und mithin die objektive Notwendigkeit der Einheitsfunktionen der Erkenntnis dargetan werden. Das ist es gerade, was Maimon gegen die Anschauungslehre Kants einwendet. Sie verhindert die Korrelation von Gegenstand und Erkenntnis: Einheit der Erfahrung und die transzendentale Einheit der Apperzeption sind durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt, und daher bleibt auch die Notwendigkeit ohne objektiven Grund. Kant zeigt uns, meint Maimon, die Notwendigkeit der Notwendigkeit, die Notwendigkeit an sich bleibt aber unerklärt.

Die vielfach ungeklärte Stellung der transzendentalen Ästhetik innerhalb der Kritik der reinen Vernunft, macht eine eindeutige Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges bei Kant beinahe unmöglich. Man ist gleichsam gezwungen den Standpunkt immer etwas außerhalb der Kantischen Voraussetzungen zu verlegen. Es besteht daher die Gefahr, daß wenn der verschobene Standpunkt unberücksichtigt bleibt, man zu Widersprüchen gelangt, die dann unlösbar sind. Da aber Maimon Kant nicht nur interpretieren will, sondern ihm bewußt seinen Standpunkt entgegenhält, glauben wir dieser Gefahr nicht ausgesetzt zu sein.

Der Zusammenhang, gegen welchen Maimon seine Einwände geltend macht, läßt sich folgenderweise darstellen. Die gegebene Mannigfaltigkeit der Erfahrung soll ihrer empirischen Zufälligkeit entkleidet und zur notwendigen Erfahrung, zur

objektiven Einheit gebracht werden. Sinnlichkeit und Verstand bilden den sachlichen Gegensatz, den es zu überwinden gilt. Die Sinnlichkeit steht in der Form der Anschauung, und ist bloß subjektiv, hingegen ist der Verstand nur diskursiv, führt aber Notwendigkeit mit sich. „Nun sind aber reine Verstandesbegriffe in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig und können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumption der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen möglich . . .?“ [1]) Die reine Anschauung soll bekanntlich die Brücke bilden. Nun läßt Kant den gegebenen Stoff, das Mannigfaltige, von den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit in Empfang nehmen, und zu Inhalten ordnen. Empfindungen werden zu Anschauungen zusammengetan, diese wiederum in Reihen nach einem „Nach“ und „Neben“ geordnet usw. . . . Damit ist gleichsam eine ausführende Instanz geschaffen, die den sinnlichen Stoff verarbeitet. Nun erinnern wir uns, daß von unserem Standpunkt, von der Einheit der Erfahrung aus, diese ganze sinnliche Erfahrung keinen Sinn und Bestand hat. Der Verstand als die gesetzgebende Instanz, dessen Regeln Notwendigkeit mit sich führen, muß noch hinzukommen. Der Verstand mit seinen notwendigen Regeln ist an sich leer, wie die sinnliche Anschauung an sich zufällig und blind ist, erst durch das Zusammenwirken beider soll das Wunder der objektiven Erkenntnis zustande kommen. Wo liegt aber der Grund der Notwendigkeit in diesem Zusammenwirken? Die Antwort Kants, aus dem Grunde der Möglichkeit der Erfahrung als Einheit der Erfahrung, ist nach Maimon ungenügend. Denn, wie wir wissen, ist auf die Möglichkeit dieser Einheit der Erfahrung, als Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis, seine Frage gerade gerichtet. Der Grund, den Kant anführt, ist also bloß negativ bestimmt: Die tatsächliche aber nur subjektive, nur zufällige Erfahrung hat in sich keinen Be-

[1]) K. d. r. V. S. 134.

stand, und weist daher auf eine Erfahrung hin, die einheitlich und objektiv notwendig ist. Sollte nun die letztere möglich sein, so muß die subjektive Erfahrung sich unter die Verstandesregeln „subsumieren" lassen. Die Notwendigkeit ist somit nur ein Naturzwang, eine subjektive Not.

Wir sehen, der Kreis schließt sich, und wir kommen aus dem bloß Negativen gar nicht heraus. Das Erkenntnisproblem, welches methodisch richtig formuliert zu sein schien, verschiebt sich, sobald man nach einem positiven Grund frägt. Es ist die doppelte Orientierung in dem Begriffe der Gegebenheit der Erscheinung bei Kant, die den Gegenstand der Erkenntnis aus seiner negativen d. h. isolierten Stellung herauszutreten verhindert; und mögliche Erfahrung, als Einheit der Erfahrung vermag dann für die Objektivität der Erkenntnis nichts auszurichten. „Ich denke nicht", meint Maimon, „die gegebenen Objekte A und B im Verhältnis von Ursache und Wirkung ... weil ich nicht nur diese, sondern alle Objekte überhaupt in diesem Verhältnis denken muß. Dies wäre nicht-wahr, indem ich A und C nicht in diesem Verhältnis denke". Und noch mehr, wenn die Objekte bereits in einem zeit-räumlichen Verhältnis stehen, so läßt sich grundsätzlich ein Kausalverhältnis mit Notwendigkeit nicht mehr zwischen ihnen denken. „Ich denke das Feuer", meint weiter Maimon, „als Ursache der Wärme nicht deswegen, weil es einen Widerspruch involviert, daß Feuer nicht die Ursache der Wärme sein soll, auch nicht deswegen, weil sie in der Wahrnehmung unmittelbar aufeinander folgen, sondern weil ohne Voraussetzung des ursprünglichen Verhältnisses der Kausalität die Folge des B auf A gar nicht zustande kommen könne" [1]).

Also aus dem Subjektiven gelangen wir niemals zum Objektivnotwendigen. Eine Beziehung ist notwendig, wenn sie ursprünglich ist; subjektiv und objektiv sind nur Momente an der Beziehung, die korrelativ sind. „Soll also das Objektive von dem bloß Subjektiven der Erkenntnis unterschieden

[1]) Log. S. 379/80.

werden, welche Unterscheidung in der ganzen Philosophie von großer Wichtigkeit ist, so müssen wir das Fundamentum divisionis nicht in dem Grund (in der Quelle), sondern in der Erkenntnis selbst aufsuchen“ [1]). Damit wird für Maimon auch die Frage, ob die Vorstellungen von Zeit und Raum im Subjekt oder Objekt gegründet sind, vollständig belanglos, und kann gar nicht in der reinen Erkenntnis entschieden werden; denn von Subjekt und Objekt an sich, d. h. außerhalb der Erkenntnisbeziehung, können wir gar keine Vorstellung haben [2]). Dies gilt aber auch für alle Faktoren der Erkenntnis, und sobald irgendein Moment der Erkenntnis eine Orientierung auf ein Etwas außerhalb der Erkenntnis hat, so muß das Erkenntnisvermögen „außer sich geraten“, d. h. seine Ursprünglichkeit verlieren, und kann nicht mehr für die Gegenständlichkeit, für die Objektivität der Erkenntnis einstehen. Da liegt der Grund aller Einwände, die Maimon gegen Kant geltend macht, aber wie wir bereits wissen, nicht um Kant zu widerlegen, sondern um ihn in der kritischen Richtung fortzubilden.

Man könnte gegen die Auffassung, die Maimon von dem Verhältnis der Ästhetik zur Analytik in der Kritik der reinen Vernunft hat, vieles aussetzen, und bei der Unklarheit der Sachlage auch Recht behalten. Eines aber hoffen wir, wird aus dieser Diskussion klar werden, daß sich Kant die Lösung der Probleme der Kritik der reinen Vernunft durch seine Lehre von der Sinnlichkeit, als einem besonderen Stamm der menschlichen Erkenntnis, selbst versperrte. Der Grund aber liegt nicht in dieser Lehre als solcher, — hier muß, nach Maimon, für die historische Bedingtheit Platz gelassen werden, — es ist wiederum jener verhängnisvolle Zweifel an der ursprünglichen Einheit, durch welchen Kant ein für allemal sich die Brücke abgeschnitten hat, und das Ursprüngliche müßte dann als ein „Drittes“, als ein Tertium, gesucht werden. Zwischen Anschauung und Begriff soll es ein Drittes geben? Die Vernunft, die als ausschweifend erklärt wurde, meint

[1]) ebd. S. 104. [2]) S. 124.

Maimon, soll von der Einbildungskraft zur Vernunft gebracht werden! Was wir auch unter Anschauung und Begriff verstehen wollen, so bleibt das Tertium doch unbegreiflich. Fassen wir die Anschauung als „blinde" Anschauung, und ihr gegenüber die reinen Verstandesbegriffe als die Einheitsfunktionen, so kann es doch zwischen Funktion und Inhalt sicherlich kein Tertium geben. Fassen wir hingegen Anschauung und Begriff als reine Methoden der Objektivierung, die sich auf die Erscheinung als den „unbestimmten Gegenstand einer Anschauung" beziehen, so läßt sich hier wiederum von einem Dritten zwischen Form und Form nicht mit Sinn sprechen. Es ist überhaupt unbegreiflich, wie eine Philosophie, die von der Geltungsfrage ausgeht, die ganze Aufmerksamkeit darauf verwendet den Inhalt zu erhaschen, als würde es sich immer noch darum handeln, eine draußen liegende Wirklichkeit abzubilden. So werden Methoden gesucht, um den Verstand, der doch Spontaneität, der Notwendigkeit besitzt, zu realisieren, wobei es doch klar sein sollte, daß der spontane Verstand nicht durch unverstandesmäßige Mittel realisiert werden kann.

Wie stark das Schwergewicht des Erkenntnisproblems, infolge der Unmittelbarkeit der Anschauung, auf die Sinnlichkeit verschoben wird, kommt in der Lehre vom Schematismus ganz besonders zum Vorschein. Hier scheint beinah, daß der eine „Stamm der menschlichen Erkenntnis" genügend synthetische Einheitsfunktionen besitzt, um mit der Erfahrung auch ohne den Verstand fertig zu werden. So sind z. B. Zeit und Raum „zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raum und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel gibt" [1]). Um auch die reine Naturwissenschaft zustande zu bringen, ohne die Einheitsfunktionen des Verstandes direkt in Anspruch zu nehmen, müßte noch ein Mittel gefunden

[1]) K. d. r. V. S. 63.

werden, um den Inhalt der Empfindung einzufangen. In der Tat scheint der Schematismus auch dies zu ermöglichen. Das Schema soll noch eine „formale Bedingung der Sinnlichkeit (namentlich des inneren Sinnes) bedeuten, bevor die Kategorien auf sie angewandt werden können". Das Schema ist „ein transzendentales Produkt der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des inneren Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit) in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese der Einheit der Apperzeption gemäß a priori in einem Begriff zusammenhängen sollten" [1]). Kant führt dann die Schemata in der Ordnung der Kategorien aus, und das Schemata der Realität als dasjenige, „was einer Empfindung überhaupt korrespondiert . . . ist eben diese kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe derselben allmählich aufsteigt" [2]).

Raum und Zeit als zwei Erkenntnisquellen haben die reine Mathematik „in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume" d. h. die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung des äußeren Sinnes zustande gebracht. Nun bringt die produktive Einbildungskraft, als das Vermögen der Synthesis überhaupt, durch den Schematismus, „die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne", welcher sich vornehmlich in der Zeit konstituiert, hervor. Damit sind auch alle Methoden der Gegenständlichkeit erschöpft, und die Sinnlichkeit ist nun imstande den Verstand zu realisieren, „indem sie ihn zugleich restringiert" [3]). So schließt der Abschnitt über den Schematismus. Daraus ist nun zu ersehen, wie der Sinn der Erkenntnisfrage sich gänzlich verschoben hat. Es wurde gefragt nach den Voraussetzungen der Objektivität der Erkenntnisarten, oder nach Maimon, nach den Bedingungen eines „reellen Denkens", und hier wird nur gezeigt unter welchen Bedingungen die allgemeinen, „in Beziehung auf ein Objekt über-

[1]) ebd. S. 136. [2]) K. d. r. V. S. 137. [3]) K. d. r. V. S. 139.

haupt bloß möglichen Formen" der Erkenntnis, unter Voraussetzung ihrer Notwendigkeit an sich, realisiert werden können. „Die Kritik der Vernunft hat den Übergang von der Logik zur Transzendentalphilosophie, vom formellen Denken zum reellen Denken gezeigt. Sie hat aber nicht gezeigt, wie die Logik selbst zur Würde einer auf allgemeingültigen Prinzipien beruhenden systematischen Wissenschaft gelangt ist." [1]) Die Kritik der Vernunft hat also das verheißene Land nur gezeigt, vermochte es aber nicht zu betreten; die Kluft zwischen der Unmittelbarkeit der Anschauung und dem mittelbaren Verstand bleibt grundsätzlich unüberbrückbar.

Es ist zunächst die Einbildungskraft, also jenes wunderbare Vermögen, welches „in den Tiefen der menschlichen Seele verankert ist", und „deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich abraten" werden, jenes Vermögen, dessen empirische Bedeutung auch Maimon unermeßlich hoch einzuschätzen weiß, gegen welches er sich mit seiner ganzen Skepsis wendet. Die Einbildungskraft ist bloß „Nachäfferin des Verstandes", und besitzt an sich gar keine ursprünglichen Einheitsfunktionen [2]). „Raum als Anschauung (wie auch Zeit) ist also ein ens imaginarium; denn er entsteht dadurch, daß die Einbildungskraft dasjenige was nur in Beziehung auf etwas anderes ist, als absolut sich vorstellt; von dieser Art ist absoluter Ort, absolute Bewegung u. dgl.[3]) In den Erdichtungen dieses wunderbaren Vermögens liegt, nach Maimon, der Grund aller derjenigen unlösbaren Schwierigkeiten, die vergeblich der Vernunft zugeschrieben werden, wie wir es später noch sehen werden. „Nur unter der Voraussetzung, daß nämlich die Wirkungen der Sinnlichkeit, Einbildung usw., eben die Wirkung des Verstandes und der Vernunft, obgleich mit minderer Vollständigkeit ist, kann die Evidenz der Mathematik dargetan werden, sonst aber nicht, wie ich in der Folge zeigen werde." [4]) Dieser Satz sagt uns nichts Neues in Beziehung auf die Mathematik, denn die Evidenz mehrerer Geometrien läßt sich nicht

[1]) Log. S. 368. [2]) Tr. S. 133. [3]) ebd. S. 19. [4]) Tr. S. 348.

mehr unmittelbar einsehen. Damit aber ist der Kantischen Lehre von der Sinnlichkeit, als einem besonderen Stamm der menschlichen Erkenntnis, der Rückhalt genommen. „Die Sinnlichkeit also hat gar keine Verbindung; die Einbildungskraft hat eine Verbindung durch Bestimmung des Zugleichseins und der Folge in Zeit und Raum, ohne doch die Gegenstände in Ansehung dieser zu bestimmen.“ [1]) Alle Gegenstandsfunktionen, welche in der Sinnlichkeit sich betätigen, müssen also im Verstande oder in der Vernunft ihren Ursprung haben.

Es könnte nun scheinen, als würde sich dadurch der Gegenstand in bloße Relationen auflösen, die gleichsam in der Luft hängen bleiben. In der Tat aber ist gerade das Umgekehrte der Fall. Alle Einheitsfunktionen, alle Formen, welche Kant in der Sinnlichkeit gefunden zu haben glaubte, bleiben infolge ihrer Unmittelbarkeit am gegebenen Stoff hangen, und können grundsätzlich nicht ihren Inhalt objektivieren. Wir können von dem Grad der Empfindung hinuntersteigen bis zum Nichts (= 0 = Negation), und wieder hinaufsteigen in der Zeit bis zur Realität (welches = Unendlich heißen müßte), die „transzendentale Materie“ die der Empfindung korrespondiert, erfassen wir nicht; denn aus der Null läßt sich kein Inhalt erzeugen. Der Verstand mit seiner Spontaneität, mit seinen objektiven Einheitsfunktionen bleibt eine leere Form, und kommt nicht zum Inhalt, auch im Unendlichen nicht. Von der Unmittelbarkeit zur Ursprünglichkeit gibt es keinen Weg. Hier ist kein Tertium möglich. Auch kommt es gar nicht darauf an, ob viel oder wenig „Unmittelbares“ in der Erkenntnis stehen gelassen wird. Wenn auch nur ein Satz in der Mathematik als „unmittelbar evident“ erklärt wird, so wird damit zugleich auf die Begründung objektiver Erkenntnis überhaupt verzichtet. Läßt man aber die Unmittelbarkeit der Anschauungsformen bei Kant weg, so fällt damit zugleich auch die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand dahin, und das Denken, nicht mehr von seinem Einheitsursprung getrennt,

[1]) ebd. S. 36.

wird zu einem „reellen Denken", das für die Realität des Gegenstandes einstehen kann, indem es die Realität aus dem eigenen Ursprung erzeugt. Die Methode der Erzeugung der Realität im Ursprung des Denkens selber, werden wir später in Maimons „Theorie der Differentiale" kennen lernen.

Die Richtung, welcher Maimon folgt um die „Quaestio juris" auf eine befriedigendere Weise als Hr. Kant zu lösen, hat sich uns nun näher geklärt. Wir wollen hier zum Schluß dieses Abschnitts, noch einige Korrekturen kurz anführen, welche Maimon in der Definition verschiedener Elementarbegriffe bei Kant vornimmt.

Es ist dies vornehmlich die in manchen Begriffen enthaltene Beziehung auf ein Etwas außerhalb des Erkenntnisvermögens, welche Maimon zu beseitigen sucht. Die Anschauung bei Kant, weil isoliert, mußte durch eine „Affektion" wachgeruten werden. Damit war gleichsam eine Öffnung ins Leere geschaffen, an der Kant in der ganzen Kritik zwar beständig Wache hält, um unermüdlich vor dieser Kluft zu warnen, ohne sie jedoch schließen zu können. Maimon sucht nun die „Affektion" durch eine „Modifikation des Erkenntnisvermögens" zu umschreiben; so definiert er die Anschauung als „eine Modifikation des Erkenntnisvermögens, das zum Teil durchs Leiden, zum Teil durchs Handeln in ihr wirklich wird. Die erstere heißt die Materie, die letztere aber die Form derselben". Auch die Erscheinung als „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung" bei Kant, biegt Maimon um in „eine unbestimmte Anschauung", insofern sie im Leiden gegründet ist,[1]) wodurch Erscheinung und Anschauung nicht mehr getrennt sind.

Mit diesen kleinen Abänderungen, die an sich sehr unwesentlich scheinen, sind doch die gefährlichsten Ausläufer, welche die Einheit des Erkenntnisvermögens bedrohten, zurückgewendet, und in dem ursprünglichen Verhältnis der Korrelation zur Einheit gebracht. Materie und Form, Rezeptivität

[1]) Tr. S. 168.

und Spontaneität, Subjekt und Objekt, sind nicht mehr getrennt, sondern bedeuten methodische Richtungen innerhalb des Erkenntnisvermögens.

Wenn aber Maimon alle zentrifugalen Tendenzen, die das Erkenntnisvermögen über sich hinauszuführen drohen, zurückwendet, so will er damit durchaus nicht die Tatsache leugnen, daß alle unsere Vorstellungen über sich selbst hinausweisen auf ein Etwas, was nicht mehr Vorstellung ist. Aber hier liegt der Grund aller Mißverständnisse in der Erkenntnisfrage. Denn sobald die Vorstellung als ursprünglich angesehen wird, gibt es keine Möglichkeit mehr die Vorstellung zu überschreiten, d. h. über sie hinauszugehen zu demjenigen Etwas, das nicht mehr Vorstellung ist, aber den Grund der Vorstellung enthält. Und dann entsteht jene schwindelige Flucht von Vorstellung zu Vorstellung, die ins Unbegrenzte führt. Daraus erklärt sich für Maimon jene absolute Trennung in den Erkenntnisfaktoren, und die daraus folgende Verdoppelung im Seinsbegriff, welche durch einen Gewaltakt, einer sog. Petitio principii, nachträglich zur Einheit gebracht werden sollte. Denn auf der Ebene der Vorstellung ist ein Inbegriff, d. h. ein in sich selbst ruhendes System von Beziehungen, dessen Glieder sich gegenseitig stützen und bestimmen, unmöglich. Eine Vorstellung als in sich bestimmt gedacht, ist ein totum finitum, also ein transzendentes Gebilde ohne objektiven Grund. Sobald in der Vorstellung irgend etwas Primäres „Unmittelbares", belassen wird, bleibt die Erkenntnisfrage eine Tatsachenfrage, und man hat dann, in einem Bilde von Plato ausgedrückt, mit einer Hydra zu tun, deren Köpfe immer wieder neu anwachsen bis ins Unendliche. Die Frage nach dem Grunde führt hier notwendig zu einem Regressus in Indefinitum, denn sie bezieht sich immer nur auf das Dasein, und nicht auf die Erkenntnis; man sieht sich dann gezwungen die Welt, d. h. die Vorstellungswirklichkeit, um sie nicht ins Chaos verschwinden zu lassen, auf die eine oder andere Weise in der Art des bekannten Indianermärchens, welches Maimon in diesem Zusammenhang auch anführt, auf den Rücken einer

Schildkröte zu befestigen. Alle diese Mißverständnisse beruhen nach Maimon auf einer Täuschung der Einbildungskraft, welche alle Beziehungen verabsolutiert, verdinglicht.

„Wenn ich sage: ich bin mir etwas bewußt, so verstehe ich nicht unter diesem Etwas, dasjenige, was außer dem Bewußtsein ist, welches sich widerspricht, sondern bloß die bestimmte Art des Bewußtseins, d. h. der Handlung selbst. Das Wort Vorstellung, von dem primitiven Bewußtsein gebraucht, verleitet hier zu einem Irrtum; denn in der Tat ist dieses keine Vorstellung, d. h. ein bloßes Gegenwärtigmachen dessen, was nicht gegenwärtig ist, sondern vielmehr Darstellung, d. h. als existierend vorstellen, was vorher nicht war." [1]) „Eine Vorstellung im eigentlichen Verstande ist die Reproduktion von einem Teil einer Synthesis in Beziehung auf diese Synthesis. Ehe man zum Bewußtsein dieser Synthesis gelangt, ist das Bewußtsein eines jeden Teils derselben keine Vorstellung, sondern eine Darstellung, weil sie sich alsdann auf nichts außer sich selbst bezieht. So ist auch das vollständige Bewußtsein aller Teile der Synthesis und folglich auch der Synthesis selbst, keine Vorstellung, sondern eine Darstellung des (Verstandes) Dinges selbst. Es ist aber zu bemerken, daß sowohl das primitive Bewußtsein von einem Bestandteil einer Synthesis ohne ihn auf dieselbe zu beziehen, als das Bewußtsein der vollständigen Synthesis bloße Ideen sind, d. h. sie sind die beiden Grenzbegriffe einer Synthesis, indem ohne Synthesis kein Bewußtsein möglich ist, das Bewußtsein der vollständigen Synthesis aber faßt das Unendliche in sich." [2])

Damit ist nun der Vorstellung ihre „Primitivität" genommen; sie bildet nur den Durchgangspunkt, das „Mittelreich", und ist an sich weder ursprünglich noch vollständig. In dieser Bedeutung kann die Beziehung auf das Objekt, welche in der Vorstellung enthalten ist, nicht mehr eine Beziehung auf ein fingiertes Etwas außerhalb des Erkenntnis-

[1]) Tr. S. 29/30. [2]) ebd. S. 349.

vermögens bedeuten, denn Objekt und Funktion der Erkenntnis bestimmen sich wechselseitig, und die Frage nach dem Grunde bleibt grundsätzlich eine interne Angelegenheit der Erkenntnis. In der Vorstellung als solcher gibt es für die Erkenntnis keinen Halt; sie bietet nur Ansatzpunkte, und bildet gleichsam nur das Prisma, in welchem die inneren Gesetzlichkeiten der Erkenntnis sich spiegeln, sich „reproduzieren": man kann sie nicht nur transzendieren, sondern muß es auch, wenn das Erkenntnisvermögen nicht „außer sich geraten", und in fremde Abhängigkeit verfallen sollte. Freilich setzt hier der Begriff der Vorstellung den Begriff der Darstellung, und dieser „faßt das Unendliche in sich", ist eine Idee; aber die Idee ist für Maimon kein Epitheton ornans, sondern „Eine Idee ist eine Methode, einen Übergang von der Vorstellung oder dem Begriff eines Dinges zum Dinge selbst zu finden; sie bestimmt zwar kein Objekt der Anschauung, aber sie bestimmt doch ein reelles Objekt, dessen Schema das Objekt der Anschauung ist"[1]).

Dieser Punkt ist von größter Wichtigkeit, und jede Unklarheit führt hier zu den verhängnisvollsten Konsequenzen. Die Frage nach dem Grunde der objektiven Notwendigkeit der Einheitsfunktionen unter den Vorstellungen kann im erkenntniskritischen Sinne gar nicht gestellt, solange in der Vorstellung noch irgendwelche „metaphysischen" Reste zurückgelassen werden. Man kommt auf diese Weise über die Assoziationspsychologie gar nicht heraus. Wir können die Einheitsfunktionen, unter welchen eine tatsächliche Wirklichkeit gedacht wird, ausfindig machen (Aristoteles!), und damit gleichsam die Regelmäßigkeit in der Natur bestätigen. Das eigentliche Erkenntnisproblem aber ist hier vollständig umgangen. Die Einheitsfunktionen unter den Vorstellungen haben keinen anderen Grund als die Gewohnheit, denn die Notwendigkeit, welche vorausgesetzt wird, ist der Erkenntnis unbegreiflich, ihr grundsätzlich unzugänglich. Die Vorstellung darf also kein Letztes bedeuten, sondern muß in Korrelation

[1]) Tr. S. 365.

zur „Darstellung" stehen, wenn die objektive Notwendigkeit der Vorstellungsbeziehungen nicht nur „regelmäßig", sondern auch „regelverständig" sein soll. Und hier steht bei Kant wiederum die unmittelbare Beziehung der Anschauung auf den Gegenstand im Wege. Wir wissen zu welchen Konsequenzen dieser Satz bei den unmittelbaren Nachfolgern Kants geführt hat. Um diesen Hinweis der Anschauung auf ein Etwas außerhalb des Erkenntnisvermögens, und die daraus entstehende Komplikation mit dem „Ding an sich" zu umgehen, wurde die Vorstellung herausgegriffen, und als Urelement des Bewußtseins überhaupt angesetzt. Gegen diese Verbesserung bei Reinhold, durch welche das ganze Unternehmen Kants annuliert wird, sucht Maimon den Grundgedanken der kritischen Philosophie zu verteidigen. Aber dies geschieht bereits unter der Voraussetzung seines Begriffs der „Darstellung", in welchem keine unmittelbare Beziehung auf ein Objekt außerhalb des Erkenntnisvermögens enthalten ist, sondern in welchem das Objekt selber dargestellt ist. Die Vorstellung als solche hat also gar keine Ursprünglichkeit. Die Beziehung auf den Gegenstand, d. h. die Beziehung des Ursprungs der Synthesis auf das Ziel der Synthesis, welche sie vorstellt, oder richtiger das Gegenständliche in der Vorstellungsbeziehung, ist selbst keine Vorstellung, sondern bedeutet die allgemeinste Bedingung der Erkenntnis überhaupt, durch welche Maimon das „reelle Denken" im Gegensatz zum bloß diskursiven Denken auszuzeichnen sucht.

3. Die transzendentale Analytik

In dem Begriff der „Darstellung" finden wir bei Maimon gleichsam eine neue Dimension, in welcher Verstand und Vernunft ursprünglich in dem Verhältnis der Korrelation stehen. Element der Synthesis und vollständige Synthesis sind Ideen oder methodische Prinzipien, die sich gegenseitig bedingen. Diese Korrelation muß zugrunde gelegt werden, bevor die transzendentale Methode an das Problem der Gegenständlich-

keit herangeht. Wir haben diese Problemstellung bei Maimon in der Abgrenzung zu Kant bisher nur von der einen Seite, von der Seite der Sinnlichkeit, verfolgt. Das hauptsächlichste Ergebnis besteht darin, daß die Öffnung ins Leere, welche durch die „Affektion" in der kritischen Philosophie entstanden war, grundsätzlich abgewehrt, und der Ursprung des Besonderen in eine Prinzipienfrage der reinen Erkenntnis verwandelt wurde. Nach dieser hat sich die Philosophie zu richten, wenn ihr ganzes Unternehmen nicht illusorisch werden soll. Es erübrigt uns noch, im kritischen Teil die Abgrenzung gegenüber dem zweiten Stamm der menschlichen Erkenntnis auszuführen; dabei wird uns der Einheitsgedanke wie bisher den Orientierungspunkt bilden.

In der transzendentalen Logik soll die objektive Notwendigkeit der Einheitsfunktionen unter den Vorstellungen dargetan werden. Diese Notwendigkeit wird im Urteilen durch die kategorialen Begriffe erzeugt. In diesen Begriffen soll nicht ein objektiver Gegenstand bloß gedacht werden, sondern diese sollen den Gegenstand objektiv machen. Es handelt sich hier also um die Frage nach einer Einheit des Urteils, oder nach einem Prinzip des „reellen Denkens", welches die Objektivität, die Gegenständlichkeit der Erkenntnis oder der synthetischen Einheitsfunktionen begründet.

Die Schwierigkeit, welche sich hier einstellt, liegt, wie wir gesehen haben, in der Vorstellung. Die unendliche Beziehung zwischen Element und vollständiger Synthesis kann nur durch die Vorstellung erkenntnistheoretisch erfaßt werden. Die Vorstellung bedeutet, im Gegensatz zur Darstellung, die sich auf nichts außer sich selbst bezieht, immer das Dasein einer bestimmten Richtung, einer bestimmten Beziehung auf das Objekt. Das Problem der Gegenständlichkeit in der Erkenntnis bedeutet nichts anderes als die Frage nach dem Grunde der Notwendigkeit in den Vorstellungsbeziehungen. Grund im eigentlichen Verstand, „bezieht sich niemals auf ein Dasein, sondern auf die Erkenntnis, und ist bloß die Einheit, wodurch das Mannigfaltige in unserer Erkenntnis nach Gesetzen des

Erkenntnisvermögens verbunden wird“ [1]). Die Selbstherrlichkeit, mit welcher die Vorstellung auftrat, verhinderte die Frage nach dieser Einheit, d. h. nach der eigentlichen ratio cognoscendi, und der Grund der einen Vorstellung konnte nur im Dasein der anderen angesetzt werden. In scharfsinniger Analyse suchte daher Maimon den „metaphysischen Rest“ in der Vorstellung durch eine psychologische Täuschung zu erklären, und ihre Selbstherrlichkeit auf eine Erdichtung der Einbildungskraft, der „Nachäfferin des Verstandes“, zurückzuführen. Damit ist aber nur eine falsche Fragestellung zurückgewiesen, und zugleich die Gegenständlichkeit des Inhalts, welchen die Vorstellung als „gegeben“ anmeldete, unter die Bedingungen der Erkenntnisaufgabe gestellt.

„Die Vorstellung“, heißt es nun, „besteht aus Etwas, was sich auf etwas anderes als Bestandteil aufs Ganze bezieht, und aus der Beziehung. Das Etwas, was sich auf etwas anderes bezieht, bezieht sich aufs Objekt, oder mit anderen Worten: das worauf sich dieses Etwas bezieht, ist das Objekt. Die Beziehung der Vorstellung aufs Objekt selbst aber wird wiederum als das Bedingte aufs Subjekt als seine Bedingung bezogen, (indem die objektive Einheit in der Verbindung ohne die subjektive identische Einheit des Subjekts nicht stattfinden kann.“) [2]) Das Subjekt ist an sich durch die transzendentale Bedingung bestimmt, „daß es Einheit des Bewußtseins im zum Verbinden gegebenen Mannigfaltigen ist“, und diese Einheit ist „die Bedingung von der Möglichkeit der Vorstellung überhaupt“ [3]). Damit ist der Zugang zum Einheitsgrund freigelegt. Der Grund bezieht sich nicht auf ein Dasein. „Das Dasein hingegen kann durch keinen Grund begreiflich gemacht werden, weil dieser Grund wiederum nichts anderes als ein Dasein sein kann.“ Das Gegebene in der Vorstellung bedeutet nicht mehr ein Etwas, das in der Erkenntnis „aufgelöst“ werden sollte, sondern als methodisches Moment bezeichnet es die schlechthinnige Aufgabe der Erkenntnis überhaupt. Nicht im

[1]) Log. S. 340. [2]) Log. S. 335. [3]) ebd. S. 334—35.

Dasein der Vorstellungsbestimmtheit liegt das Problem, sondern in der Beziehung auf den Gegenstand, welchen sie bezeichnet, und diese Beziehung auf den Gegenstand oder die Gegenständlichkeit dieser Beziehung, als das Bedingte, kann aus der Einheit des Bewußtseins, als ihrer Bedingung begreiflich gemacht werden.

Was wir aus Maimons Theorie der Vorstellung zunächst gewinnen können, ist, daß es neben der transzendentalen, objektiver Einheit der Synthesis keine empirische, subjektive Einheit geben kann, da die Möglichkeit der Vorstellung überhaupt durch die transzendentale Einheit des Bewußtseins bedingt ist. Wir wollen aus den Einwänden Maimons gegenüber der transzendentalen Analytik die Fragestellung selber noch näher klären.

„Die Kritik der Vernunft hat kein Kriterium des reellen Denkens angegeben", lautet hier der Grundeinwand Maimons. „Die Kritik der Vernunft bestimmt das reelle Denken oder Erkennen dadurch, daß der Einheit der Form ein Mannigfaltiges als Stoff in der Anschauung gegeben ist. Sie gibt aber kein Kriteriterium a priori an, woran man erkennen könnte, ob ein gegebenes Mannigfaltiges in einer Einheit der Form überhaupt, und noch weniger ein solches, woran man erkennen könnte, in welcher Einheit es gedacht werden kann."[1]) „Der Grund aber", heißt es weiter, „warum die Vernunftkritik ein solches Kriterium des reellen Denkens nicht ausfindig zu machen gesucht, ja nicht einmal seine Unentbehrlichkeit geahndet hat, liegt bloß darin, daß sie die allgemeine Logik von der Transzendentalphilosophie gänzlich trennt, jene als für sich bestehend betrachtet, und dieser zum Grund legt."[2]) Dazu kommt noch der zweite viel schwerere Einwand gegen die Kantische Stellung der Frage quid facti. „Herr Kant erwähnt dieselbe bloß im Vorbeigehen, da sie doch wie ich dafür halte, in Ansehung der Deduktion der Kategorien von großer Wichtigkeit ist. Ihre Bedeutung ist diese: woher weiß man

[1]) Log. S. 380. [2]) ebd. S. 381.

bei der Wahrnehmung der Folge von B auf A, daß diese Folge notwendig sei; da hingegen die Folge von eben demselben B auf C (welche gleichfalls möglich ist) zufällig ist? Herr Kant bemerkt zwar (und das mit Recht), daß die Beantwortung dieser Frage bloß auf die Beurteilungskraft ankomme. Worüber sich weiter keine Regeln geben lassen. Aber sollen wir es darauf ankommen lassen, so werden wir nichts Festes haben, worauf wir uns bei der Bestimmung der Realität der Kategorien und ihrer vollständigen Aufzählung stützen können." [1]) „Herr Kant sucht zwar dieser Schwierigkeit dadurch auszuweichen, daß er annimmt: Zeit und Raum, und ihre möglichen Bestimmungen sind in uns Vorstellungen a priori, daher können wir der bestimmten Folge in der Zeit, die a priori ist, den Begriff der Notwendigkeit, der auch a priori ist, mit Recht beilegen. Da aber, wie schon gezeigt worden, Anschauungen, sie mögen auch a priori sein, doch mit den Verstandesbegriffen heterogen sind, so kommen wir durch diese Voraussetzung doch nicht viel weiter" [2]).

Wenn man dem gewaltigen Aufstieg der transzendentalen Analytik bis zu ihrem Gipfelpunkt: der transzendentalen oder synthetischen Einheit der Apperzeption folgt, so muß es zuweilen scheinen, als könnten die Einwände Maimons nur auf einem Mißverständnis beruhen. Allein wir kennen den Einheitsgedanken, von welchem Maimon ausgeht, und nur aus diesem Grundgedanken wollen wir seine Einwände gegen Kant verstehen. Freilich würde die transzendentale Einheit des Bewußtseins die Erkenntnis aus ihrer Not befreien können; das Apriori hätte in ihr eine Bürgschaft erhalten, die es über jeden psychologischen Nebensinn weit erheben würde, und weder das „Gemüt" noch die „Dinge an sich" könnten das Erkenntnisvermögen „außer sich bringen". Aber die Einheit der empirischen Synthesis und die transzendentale Einheit des Bewußtseins bestehen nebeneinander; das Denken des Gegenstandes ist vom Erkennen desselben grundsätzlich getrennt,

[1]) Tr. S. 71. [2]) Tr. S. 64.

und das Beurteilungsvermögen, welches hier nachträglich Einheit schaffen soll, erscheint daher wiederum nur als ein Tertium, „worüber sich weiter keine Regeln geben lassen". Es bleibt also noch die Frage zurück; „da diese Begriffe und Sätze bloß als Bedingungen von der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ihre Realität haben, wie können sie auf bestimmte Objekte der Erfahrung sich beziehen? „Die Kritik der Vernunft antwortet zwar hierauf: dieses wird unmittelbar durch das Beurteilungsvermögen bestimmt. Aber Beurteilung kann, meiner Meinung nach, nur in der Vergleichung eines Objektes mit einer Regel, wodurch es bestimmt wird, bestehen; nicht aber in Vergleichung des Objekts mit einer Regel, wodurch ein Objekt der Erfahrung überhaupt möglich ist. Wenn ich urteile z. B. dieser Teller ist rund, so vergleiche ich allerdings den Teller mit der a priori gedachten Regel, wodurch die runde Figur als Objekt bestimmt, und durch diese Vergleichung, ein Merkmal des Tellers wird. Dahingegen das Verhältnis der Kausalität kein Merkmal der besonderen empirischen Objekte, worauf es bezogen wird, sondern bloß Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung oder notwendigen Verknüpfung zwischen empirischen Objekten überhaupt ist. Das Beurteilen ist keineswegs die Funktion eines besonderen Vermögens, sondern bloß ein Urteil über die Identität der Merkmale des Objekts mit bestimmten Begriffen; welche Identität in den Erfahrungsurteilen gar nicht stattfinden kann [1])".

Durch das „Beurteilungsvermögen" kann also das empirische Urteil nicht begründet werden. Das Beurteilen ist keineswegs die Funktion eines besonderen Vermögens, ist kein Urteil über ein Urteil — dies würde für die Objektivität des Urteils nichts bedeuten, denn man hätte hier wiederum mit jener Hydra zu tun —, sondern es ist eine ursprüngliche Funktion im Urteilen. Das Vergleichen der Identität der Merkmale des Objekts mit dem bestimmten Begriff vom Gegenstande, oder nach Maimon, der Ursprünglichkeit der Elemente der Synthesis, als des

[1]) Log. S. 382—83.

Mannigfaltigen des Inhalts, mit der Einheit des Gegenstandes, läßt sich unmöglich als ein Nachträgliches begreiflich machen. „Es hilft nicht, wenn man uns sagt: die Einbildungskraft reproduziert bei der letzteren die erste Vorstellung, sie können doch nicht in eine Vorstellung zusammenfließen; und wäre es auch möglich, so fände doch aus eben dem Grunde keine Vergleichung statt“ [1]).

„Ein Urteil über die Identität der Merkmale des Objekts mit bestimmten Begriffen“, kann also in den Erfahrungsurteilen gar nicht stattfinden; die Anschauung bei Kant macht es unmöglich. Damit ist aber auch der Aufstieg durch die dreifache Synthesis, der „Apprehension“, „Reproduktion“ und „Rekognition“ bis zur transzendentalen Einheit der Apperzeption, nicht möglich. In der transzendentalen Ästhetik, die der transzendentalen Logik vorausgeschickt wurde, liegt also der Grund dieser Unmöglichkeit. Es ist die „Affektion“, durch welche die Frage nach dem Besonderen abgetan wurde; es ist die Lehre von den Anschauungsformen, die aus einem besonderen Stamm entspringen, welche nun den Zugang zur „gemeinschaftlichen Wurzel“ verhindern.

An dem von Kant angeführten Satz: eine gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, versucht Maimon darzutun, daß das Geradesein gar keine Bestimmung der Linie im positiven, synthetischen Sinne bilden kann, d. h. die Anschauung für die Mathematik gar nicht bestimmend ist. „Das Geradesein“ schließt dann Maimon, „ist gleichsam das Bild oder das Merkmal dieses Verhältnisbegriffes: daher kann es auch nicht als ein Verstandesbegriff um irgendeine Folge daraus zu ziehen, gebraucht werden. Man mag alle Sätze der geraden Linie durchgehen, so wird man finden, daß dieselben, nicht insofern sie gerade, sondern bloß insofern sie die kürzeste ist, daraus folgen; so wenig als von allen anderen sinnlichen Anschauungen etwas anderes folgen kann, als daß sie das sind, was sie sind“ [2]). In der gegebenen Anschauung als

[1]) Tr. S. 45. [2]) Tr. S. 69.

solcher gibt es also nichts aufzulösen, sie enthält nichts Ursprüngliches und trägt daher zur Realität der Begriffe und Urteile nichts bei[1]).

In diesem Zusammenhang führt Maimon eine weitere Konzequenz an, die von großer Wichtigkeit ist. Infolge der Lehre von den beiden Stämmen mußte Kant die Reflexionsbegriffe als amphibolisch erklären. Und nun, indem Maimon hier das Geradesein als „innere Bestimmung" der Linie zurückweist, weil das Geradesein als eine Anschauung keine Verstandesregel abgeben kann, und durch das „Kürzestesein" ersetzt, „welche Eigenschaft als ein inneres Verhältnis zugleich mit der Entstehung der Linie anfängt", führt er aus: „so werden wir hier ein Beispiel haben, wie der Verstand einen Reflexionsbegriff (der eigentlich zwischen schon gegebenen Objekten gedacht werden soll, nicht aber sie durch das Denken desselben erst hervorbringen), zur Regel der Hervorbringung eines Objekts machen kann"[2]). Dies ist aber nicht nur der Fall in der Mathematik, sondern mit der Aufhebung des Primats der reinen Anschauungsformen, bezieht es sich auf alle Anschauung überhaupt, zwar nicht auf die Anschauung an sich, sondern auf ihre Elemente oder Differentiale. „Wir können diese Begriffe (Einerleiheit und Verschiedenheit) nur von den Formen der Anschauung, oder nach meiner Erklärungsart, von ihren Differentialen, und vermittels dieser, von den Anschauungen selbst gebrauchen"[3]). Auf die Bedeutung der „Reflexionsbegriffe" bei Maimon, werden wir in einem anderen Zusammenhang zurückkommen. Hier ist allein wichtig, daß sich das empirische Urteil nur dann begründen läßt, wenn die begriffliche Verschiedenheit der Dinge ihren zeit-räumlichen Verhältnissen sachlich vorangeht, so daß jede Bestimmtheit in den Objekten der Erfahrung in der begrifflichen Identität gegründet ist. Zwar ist die Einheit der Erfahrung eine unendliche Aufgabe, aber diese Aufgabe ist im Unendlichen auch möglich.

---

[1]) ebd. S. 46. [2]) Tr. S. 68. [3]) ebd. S. 112.

Wir kommen nun zum Begriff der möglichen Erfahrung als Einheit der Erfahrung, welcher mit der Bedeutung der tatsächlichen Erfahrung oder des Faktums innerlich zusammenhängt. Der Zweifel an der ursprünglichen Einheit scheint hier zu einem unlösbaren Dilemma zu führen. Man kann nämlich den Begriff des Möglichen im aristotelischen, d. h. im negativen Sinne verstehen, was nur die Abwesenheit eines Widerspruchs bedeutet; dafür muß man dann dem Tatsächlichen eine unmittelbare Evidenz zuschreiben. Die Erkenntnis erhält auf diese Weise gleichsam einen Sachgrund, aber keinen Erkenntnisgrund. Dieses Verhältnis läßt sich auch umkehren. Der Satz vom Widerspruch kann vermittels der Vorstellung der Totalität positiv umgebogen werden, d. h. indem man in den Begriff eines Dinges schon den Begriff seiner Existenz hineinlegt, und dann verwandelt sich das Tatsächliche zu einem Phantasma. Die Erkenntnis ist hier scheinbar positiv begründet, nur vermag sie für ihre Sachlichkeit kein Prinzip anzugeben, denn die Existenz ist kein analytisches Merkmal. In beiden Fällen bleibt also die Erkenntnis, wenn überhaupt von einer solchen mit Sinn hier die Rede sein könnte, nur analytisch. In dieses Dilemma sucht Maimon die Kritik der Vernunft zu zwängen. „Die Kritik der Vernunft", hieß es, „hat kein Kriterium des reellen Denkens angegeben, ja nicht einmal seine Unentbehrlichkeit geahndet." Der Grund liegt aber darin, daß sie einerseits das Faktum der Erfahrung, andererseits die formale Logik der Transzendentalphilosophie zugrunde legt. Es ergibt sich daraus ein „zweihörnichtes Dilemma". „Entweder ist das Faktum an sich (das wir die Form der hypothetischen Urteile von empirischen Objekten gebrauchen) falsch, und die angeführten Beispiele beruhen auf Täuschung der Einbildungskraft, wie ich schon mehrmals gezeigt habe, die Kategorien haben alsdann gar keinen Gebrauch; oder es ist an sich wahr, und dann hat es keinen erkennbaren Grund, und die Kategorien bleiben nach ihrer mühsamen Deduktion und Schematismus, wie vor, bloße Formen,

die keine Objekte bestimmen können“ [1]). In diesem Dilemma liegt jene Scylla und Charybdis, durch welche Maimon, wie das Motto zu seinem „Versuch über die Transzendentalphilosophie“ ankündigt, hindurchzusteuern sucht. Im Faktum der Erfahrung steckt also eine Klippe, welche die Möglichkeit der Erfahrung als positive Aufgabe verhindert. Für die Transzendentalphilosophie, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, als mit den Begriffen oder Erkenntnisarten von Gegenständen a priori, beschäftigt, kann das Faktum nur in der Bedeutung des Problems in Betracht kommen, und auch die formale Logik, die sonst ein selbständiges Ehrendasein geführt hat, kann nur die Bedeutung eines Faktums besitzen. Alle Erkenntnis fängt zwar mit der Erfahrung an, aber der Anfang ist kein zeitlicher, denn sonst müßte die Zeit schon früher angefangen haben, und der Anfang wäre kein Anfang mehr. Der Anfang muß demnach der allmalige Anfang der Erkenntnis, eine jedesmalige Setzung des bestimmenden Denkens bedeuten. Gesucht wird der Ursprung, aber nicht der Ursprung der Erfahrung, sondern der Ursprung der Erkenntnis, und zwar der Erkenntnis der Erfahrung als Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis. Sollte aber der Ursprung der Erkenntnis zugänglich sein, sollte er positiv erfaßt werden können, so dürfen im Faktum der Erfahrung keine Werte angesetzt werden, die grundsätzlich nicht Werte der Erkenntnis sind; sondern alle Werte im Tatsächlichen müssen Werte der Erkenntnis sein, und das Faktum selber darf nur ein methodisches Moment der Erkenntnis bedeuten.

Dies ist aber bei Kant nicht der Fall. Im Begriff des Faktums bei Kant sollte ein Wert zurückgeblieben sein (die unerkennbare Beziehung auf das Ding an sich), welcher grundsätzlich kein Wert der Erkenntnis sein kann, wodurch das Faktum, die Tatsächlichkeit der Erkenntnis, vom Ursprung der Geltung in den Objektivitätsfunktionen getrennt bleibt, „und die Kategorien bleiben nach ihrer mühsamen Deduktion und

[1]) Log. S. 168.

Schematismus, wie vor, bloße Formen die keine Objekte bestimmen können". Daher hat auch Kant kein Kriterium des reellen Denkens oder Erkennens angeben können, denn das Tatsächliche enthält mehr als das reelle Denken zu erkennen grundsätzlich imstande ist. Daher kann auch nicht die Möglichkeit der Erfahrung als Einheit der Erfahrung positiv begründet werden. Dieses „Mehr" läßt sich nicht als positive Aufgabe umdeuten, denn grundsätzliche Erkennbarkeit ist für Maimon eine Grundbedingung schon für die Möglichkeit einer sinnvollen Frage überhaupt. Der Begriff der Möglichkeit darf nach Maimon nicht die Abwesenheit eines Widerspruchs, auch nicht die Realisierbarkeit des Symbols bedeuten, d. h. daß eine gedachte Einheit in der Anschauung gegeben werden kann, sondern die Möglichkeit muß noch bedeuten, „die Begreiflichkeit der Entstehungsart dieses Reellen, oder wenn mir der Ausdruck erlaubt ist, die Notwendigkeit der Möglichkeit" [1]).

Wir sehen hier, daß unter Zugrundelegung eines Faktums, in welchem unmittelbare Werte angesetzt sind, eine positive Begründung der Möglichkeit der Erfahrung verhindert ist. Man kann zwar eine Kategorientafel aufstellen, und alle die Formen ausfindig machen, in denen das angesetzte Faktum als objektiv notwendig gedacht wird, aber „die Begreiflichkeit der Entstehungsart dieses Reellen" ist damit nicht dargetan. Solange aber nicht dargetan werden kann, wie diese Einheitsformen den gedachten Gegenstand auch objektiv machen, bleiben nach Maimon die Einwände Humes nicht widerlegt. Die assoziativen Vorstellungsbeziehungen können grundsätzlich nicht über ihre subjektive Zufälligkeit hinausgehoben werden.

Das wesentlich Neue und Fruchtbare in der Skepsis Humes bestand darin, daß sie sich weniger gegen ein bestimmtes, historisch vorliegendes System der Philosophie, als vielmehr gegen bestimmte Methoden des Philosophierens überhaupt richtete. Alle seine Einwände haben bekanntlich die alte Urbild-Abbildtheorie zur Voraussetzung, oder noch richtiger,

[1]) Tr. S. 171.

die Voraussetzung, daß das Sein vom Denken grundsätzlich getrennt ist. Es fiel ihm dann nicht schwer nachzuweisen, daß das Faktum der Erfahrung, auf welches alles ankommt, von seiner psychologischen Form aus der obigen Voraussetzung grundsätzlich nicht losgelöst werden kann, und alle Gesetzeserkenntnis somit nur subjektiv bleibt. In dieser radikalen Skepsis gegenüber aller Tatsächlichkeit der Erkenntnis lag bereits der bekannte Funke, an dem das Licht des a priori sich entzündete. Das Schwergewicht der philosophischen Erkenntnis liegt nicht in den materialen Bestimmungen, sondern in den methodischen Voraussetzungen. Darauf folgte die Kopernikanische Wendung Kants. Die Philosophie ist weit davon entfernt ihre allgemeinen Sätze von der Erfahrung abzuleiten, sondern ihre Sätze, die alle synthetische Sätze a priori sind, stellen vielmehr die Prinzipien oder die notwendigen Bedingungen für die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt dar. Diese Zurückwendung vom Faktum auf seine Erkenntnisbedingungen soll die Bedeutung des Transzendentalen ausmachen. Damit erhebt sich aber die Frage, ob es sich bei dieser Zurückwendung nicht einfach um eine Umkehrung des alten Verhältnisses handle: ob das a priori auch wirklich logisch fundiert ist, und nicht nur eine psychologische Bedingung bedeutet?

„Laßt uns also sehen. Den Begriff von Ursache leitet Hr. Kant aus der Form der hypothetischen Urteile in der Logik her. Man könnte aber die Frage aufwerfen: wie ist doch die Logik selbst auf diese seltsame Form geraten, daß nämlich wenn ein Ding A gesetzt wird, ein anderes Ding B notwendig auch gesetzt werden muß? Sie ist keine Form der möglichen Dinge (wie die Form der kategorischen Urteile, oder das Principium exclusi tertii, das auf dem Satz des Widerspruches beruhet, ein jedes Subjekt A hat entweder a oder non a zum Prädikat), denn da treffen wir dieselbe nirgends an, die Prädikate werden vom Subjekt, die Eigenschaften vom Wesen kategorisch ausgesagt; und wenn man schon einen kategorischen Satz auch hypothetisch ausdrücken kann, so ist

nur dadurch der Ausdruck, nicht aber die Form des Urteils selbst hypothetisch. Wir haben sie also vermutlich von ihrem Gebrauche bei wirklichen Gegenständen abstrahiert, und in die Logik übertragen; wir müssen daher, ehe wir ihr als einer Form des Denkens in der Logik Realität beilegen, die Realität ihres Gebrauches selbst, nicht ob wir sie mit Recht gebrauchen können, welches die Beantwortung der Frage quid juris ist, sondern ob auch das Faktum wahr sei; daß wir sie nämlich bei wirklichen Gegenständen gebrauchen, außer Zweifel setzen [1])." Hier ist der Ort angegeben, wo das Kriterium des reellen Denkens und damit auch ein Prinzip für das a priori gesucht werden muß. Kant aber umgeht diese Frage in ihrer prinzipiellen Bedeutung durch die Behauptung des Faktums. Gibt man aber das Faktum zu, so gelangt man nicht mehr über die bloße Evidenz der Behauptung hinaus. „Und wenn auch Hr. Kant bewiesen hat", argumentiert nun Maimon als „Stellvertreter" Humes, „daß wir diese Formen nicht von der Erfahrung haben abstrahieren können, weil nämlich Erfahrung erst dadurch möglich wird; so kann ihm David Hume dieses alles gerne zugeben. Er wird sagen: der Begriff von Ursache ist nicht in der „Natur" unseres Denkens überhaupt, so daß er auch in der symbolischen Erkenntnis stattfände, auch nicht in der Erfahrung in dem Sinne, in welchem Herr Kant dieses Wort gebraucht" (d. h. als Einheit der Erfahrung), „gegründet; folglich gibt es auch keine eigene Erfahrungssätze die Notwendigkeit ausdrücken, und wenn ich sage: dieser Begriff ist von der Erfahrung hergenommen, so verstehe ich darunter bloße Wahrnehmung, die eine (durch Gewohnheit entstandene) subjektive Notwendigkeit enthält, und die man fälschlich für eine objektive Notwendigkeit ausgibt" [2]).

Auf diese Weise kann also Hume nicht widerlegt werden. Die Gesetze des Denkens oder des Verstandes, auf welche zurückgegangen wird, sind von keiner anderen Dignität als die Gesetze der Natur. Und in diesem Fall kann das „Be-

[1]) Tr. S. 71—72. [2]) Tr. S. 73.

fremdende" in der Behauptung, „daß die Natur sich nach unserem subjektiven Grunde der Apperzeption richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmäßigkeit abhängen solle", nicht dadurch geholfen werden, „daß die Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemütes sei" [1]).

Die ganze Polemik Maimons, als „Stellvertreter" Humes, gegen Kant wäre an sich vollständig unfruchtbar, würde ihr nicht in der Frage nach einem Kriterium des reellen Denkens ein positiver Gedanke zugrunde liegen. Es läßt sich nämlich das Faktum mit der gleichen Evidenz mit Hume bestreiten, wie behaupten: in beiden Fällen kann man nur auf Grund einer dogmatischen Setzung über die bloße Evidenz der Behauptung hinausgelangen. Wir werden an einer anderen Stelle noch zu zeigen haben, wie Maimon sich Hume zurechtlegt, so daß er dessen Skeptizismus mit seinem eigenen Kritischen Idealismus vereinigen zu können glaubt [2]). Wie wir aber bereits wissen, beruhen alle Einwände Humes auf der Voraussetzung, daß das Denken von seinem Gegenstande grundsätzlich getrennt ist, und solange diese Voraussetzung bestehen bleibt, bleiben auch seine Einwände unwiderlegbar. Selbst wenn man das Faktum der Erfahrung als Problem faßt, ist damit noch nichts gewonnen: das Verfahren der transzendentalen Methode bleibt ohne Voraussetzung der Methode der Infinitesimalen grundlos, denn sie kann an sich keinen Inhalt erzeugen. Alle Erkenntnis fängt mit der Erfahrung an, ja muß mit ihr anfangen, aber nicht das Faktum der Erfahrung, sondern das reelle Denken muß zugrunde gelegt werden. Man kann vom Faktum als Problem der Erkenntnis, nur in der Beziehung auf jene vorauszusetzende methodische Einheit, in welcher die Dualität von Denken und Sein in einer unendlichen Korrelation aufgehoben ist, mit Sinn sprechen. Kant hat jene „gemeinschaftliche Wurzel" gleich am Anfang in Zweifel gezogen, und daher liegt in seiner Behauptung des

[1]) Kr. d. r. V. S. 85. [2]) Log. S. 342.

Faktums eine Petitio principii, d. h. im Faktum wurde eine Einheit außerhalb des Denkens angesetzt, für welche das Denken nicht einstehen kann. Dadurch wurde dem Denken seine ursprüngliche Einheitskraft genommen, und alle noch so treffend erdachten Methoden die Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis hervorzubringen, bleiben daher ohne positiven Einheitsgrund. Man muß von einem „unbegrenzten Besitz" ausgehen, um das Begrenzte begreifen zu können.

Damit ist das Fundament in Kants Begründung der Erfahrung angegriffen; das „zweihörnichte Dilemma" bleibt unter seinen Voraussetzungen unlösbar. Aus diesem Standpunkt ist für Maimon der Streit darüber, welches das sachliche Prius in der Deduktion der Kategorien bei Kant sei, ob die formale oder die transzendentale Logik, ob die Funktionen der Einheit in den Urteilen oder die später folgenden Grundsätze, vollständig belanglos. Denn die transzendentale Logik muß sich auf ein Faktum berufen. Die Berufung auf ein historisch vorliegendes Faktum ist aber nur dann erlaubt, wenn die Erkenntnis ein Prinzip für die Möglichkeit einer „Synthesis überhaupt" aufweisen kann. Wir wissen, daß die Erkenntnis bevor sie an diese oder jene Wissenschaft herangehen kann, zuerst die Frage zu beantworten hat, „wie sind synthetische Urteile an sich möglich". Und dies ist es, was Kant übersah. In den Deduktionen soll nachgewiesen werden, daß die Verstandesbegriffe, die Kategorien ursprüngliche Formen des Denkens und allgemein notwendige Bedingungen der Erfahrung sind, und der Verstand stellt nur eine besondere Erkenntnisquelle dar.

Der Ausweg, welchen Kant einschlägt, liegt in der Trennung von Erscheinung und Ding an sich. Für diese Trennung gibt Kant keinen positiven Grund, sondern sie wird selbst als negative Bedingung für die Möglichkeit der Begründung der Erfahrung angesetzt. Das Ding an sich wie das noumenenale Denken bleiben einstweilen als negative Abgrenzungen gleichsam draußen stehen, und das Problem der Erfahrung wird dann innerhalb des vorausgesetzten Faktums

für ein Reich von Erscheinungen zur Lösung gebracht. An Stelle der ursprünglichen Einheitsfunktion des reellen, objektbestimmenden Denkens, welche für die reelle Einheit der Erfahrung, als Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis einstehen soll, tritt hier die synthetische Einheitsfunktion der produktiven Einbildungskraft. „Wir haben also", heißt es, „eine reine Einbildungskraft als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittels deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittels dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen; weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden [1])". Gegen diese Lösung waren alle bisherigen Einwände Maimons gerichtet. Allein dies ist nicht das letzte Wort in der Kantischen Begründung der Erkenntnis. Die Einbildungskraft „vermittelt" nur die „beiden äußersten Enden", und dadurch werden die „Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses" zustande gebracht, d. h. das angesetzte Faktum wird gerechtfertigt, aber die beiden äußersten Enden können in der synthetischen Funktion der Einbildungskraft nicht den letzten Einheitsgrund finden. Wir wissen, es ist die Vernunftidee, als regulatives Prinzip, welche diese beiden Endpunkte, als Grenzbegriffe, ins Unendliche auflösen sollte. In den Grenzbegriffen gipfeln somit alle Einheitsprobleme der Kantischen Philosophie.

[1]) Kr. d. r. V. S. 91.

II. Positiver Teil

1. Das Problem der Antinomien und die Differentialtheorie

Wir sind nun, die „noch übriggebliebenen Schwierigkeiten in der Kantischen Philosophie" mit Maimon verfolgend, zu demjenigen Gipfelpunkt gelangt, welcher den eigentlichen Schnittpunkt zwischen Kant und Maimon bezeichnet. Es ist der verschiedene Wert der Idee als Grundmaß der Erkenntnis überhaupt, um was es sich handelt. Wenn alle unvereinbaren Gegensätze in der Erkenntnis, wenn alle Einheitsprobleme in der Begründung der Erfahrung, nur in der Idee zur Versöhnung, zur Lösung gebracht werden können, so muß die Idee der Möglichkeit der Erfahrung zugrunde gelegt werden. Es wäre an sich ein leichtes Unternehmen alle Einheitsprobleme der Erkenntnis an die Grenze hinauszuverlegen, um sin dort in einen unendlichen Regressus aufzulösen. Es würde dann auf den bestimmten Sinn der Erkenntnisfrage gar nicht ankommen, d. h. die Grundlage der Beziehung zwischen Datum und Quaesitum, deren Einheit den Problemgegenstand bildet, wäre gleich Null. Der Grenzwert, d. h. die Einheit des Gegenstandes als Idee, hätte dann keine andere Bedeutung als die bereits als erkannt vorausgesetzte Einheit eines Mannigfaltigen zu illustrieren, wie die gezeichnete Figur für den Mathematiker. Damit wäre aber der Wert aller Einheitsfunktionen nur fiktiv, und die Erkenntnis hätte mit einer Logik von Funktionen auf die aristotelische Metaphysik zurückzugehen.

Diese Konsequenz hat ihren Ursprung in der Kantischen Lehre von der Sinnlichkeit und ihren Formen als einem besonderen Stamm der menschlichen Erkenntnis. Die Schwierigkeiten, welche in den Begriffen der Gegebenheit und des Faktums sich einstellten erwiesen sich mit der Voraussetzung dieser Lehren als unüberwindbar. Kant gelang es, diese Schwierigkeiten durch die Trennung von Erscheinung und Ding an sich zu umgehen. Innerhalb der Erscheinungswirklichkeit ließ sich für das vorausgesetzte Faktum der konstitutive Verstandesgebrauch nachweisen. Die Frage wiederholt sich nun für die Erfahrung als „Ganzes", d. h. für die Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis überhaupt. Für diese Einheit konnte aber kein positiver Grund angeführt werden, denn hierzu müßte die Erfahrung als „Ganzes", als Faktum vorausgesetzt werden. Die Idee als die Vorstellung der Totalität nach den verschiedenen Momenten in den Vernunftschlüssen muß hier zu Hilfe gezogen werden. Die Idee ist somit ein absolutes Einheitsgebilde, welches jenseits der Erfahrung, jenseits der Reihe liegt, um sie zu begrenzen, und um ihr die Zufälligkeit als Ganzes zu nehmen. Das Problem der Antinomien stellt sich hier ein. Kant hatte dieses Problem durch die Begründung der Erscheinungswirklichkeit an die Peripherie der Erfahrung verschoben. Was die transzendentale Ästhetik für die Begründung der Erfahrung leistete, soll nun die transzendentale Dialektik für die Einheit der Erfahrung, d. h. für die Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis leisten.

Die Kritik, die Maimon an der transzendentalen Ästhetik übte, wiederholt sich auf einer anderen Ebene in der transzendentalen Dialektik.

Wir wollen hier zunächst Maimon selber seine Stellung darlegen lassen: „Nach Herrn Kant sind Ideen, Prinzipien der Vernunft, die ihrer Natur nach das Unbedingte zu allem Bedingten fordern; und da es dreierlei Arten von Vernunftschlüssen gibt, nämlich: kategorische, hypothetische und disjunktive Vernunftschlüsse, so gibt es auch notwendig dreierlei Arten Ideen, die nichts anderes als die dreierlei vollständigen

Kategorien (letztes Subjekt, Ursache, Weltganze) sind, und die ergeben den Grund zu den Antinomien (Widerstreit der Vernunft mit sich selbst) ab, die nur nach seinem System von der Sinnlichkeit und ihren Formen aufgelöst werden können. Ich hingegen dehne die Sphäre der Ideen und der daraus entspringenden Antinomien viel weiter aus: indem ich behaupte, daß sie nicht nur in der Metaphysik, sondern auch in der Physik, ja sogar in der evidentesten aller Wissenschaften, nämlich in der Mathematik anzutreffen sind, und daß daher die Antinomien eine weit allgemeinere Auflösung erfordern. Diese beruhet nach mir darauf, daß nämlich unser Verstand in zweierlei entgegengesetzten Rücksichten betrachtet werden kann und muß. 1. Als ein absoluter (durch Sinnlichkeit und ihre Gesetze uneingeschränkter. 2. Als unser Verstand, seiner Einschränkung nach. Er kann und muß daher nach zweierlei entgegengesetzten Gesetzen seine Objekte denken [1])".

Die Auflösung der Antinomien durch die Kantsche Lehre von der Sinnlichkeit und ihren Formen ist also ungenügend, der Widerstreit liegt viel tiefer, er beruht auf der antithetischen Grundgesetzlichkeit des Verstandes selber, wo er auch zur Auflösung gebracht werden muß. Es wird sich zeigen müssen, daß alle Grenzbegriffe, alle Grenzwerte, die jenseits der Reihe, jenseits der Erfahrung liegen, und auf welche hinzielend sich der Prozeß der Erkenntnis begrenzt, ohne sie erreichen zu können, Ursprungsbegriffe des Verstandes sind. In dieser Bedeutung ist der Verstand mit seinem Apriori von jedem psychologischen Nebensinn frei. Für einen solchen Verstand ist das Phänomenale nicht bloß eine negative Schranke, sondern eine positive Form der Begrenzung, und die reinen Verstandesbegriffe sind nicht nur bloße Erscheinungsformen für irgendein Erkenntnissubjekt, sondern Erkenntnis- und damit auch Seinsform der Dinge selber, die nach Maimon Noumena oder Vernunftideen sind. Der Sinn der Erkenntnisaufgabe wird demnach nicht mehr darin bestehen können, den Dingen

[1]) Tr. S. 226—27.

an sich, die jenseits aller Erkennbarkeit liegen, vermittels der Erkenntnisformen, welche nur für Erscheinungen gelten, in einem unendlichen Prozeß sich zu nähern, sondern vielmehr die Dinge selber als Noumena im unendlichen Prozeß wirklich zu erkennen.

Damit ist die Richtung, welcher Maimon folgt, um das Problem der Antinomien, in welchem alle Einheitsprobleme der Erkenntnis sich zuspitzen, aufzulösen, ganz allgemein gekennzeichnet. Sollte man nicht bei dem Widerstreit der Vernunft als bloßer Tatsache stehen bleiben, wie es eigentlich bei Kant der Fall ist, sondern ihn auflösen, so müssen vor allem die widerstreitenden Kräfte auf einen Nenner gebracht werden.

„Der Fehler der dogmatischen Philosophie", führt Maimon bei der Auflösung des transzendentalen Scheines aus, „besteht darin, daß sie durch Vernunftschlüsse die ganze Reihe der zu einem gegebenen Schlußsatz erforderlichen Bedingungen, und folglich auch die letzte unbedingte Bedingung dieser Reihe zu bestimmen sucht. Sie fehlt also erstlich formaliter, indem in der bloßen formalen Funktion der Vernunft die Allheit der Bedingungen nicht enthalten ist." Die Funktionen der Vernunft haben mit dem Umfang nichts zu tun, sie gelten von jedem gegebenen Umfang, „dahingegen ein Umfang, der nicht gegeben werden kann, kein Umfang ist". Durch eine leicht zu erklärende Illusion der Einbildungskraft wird aber ein Umfang, der nicht gegeben ist, mit einem Umfang, der nicht gegeben werden kann, und die Unbestimmtheit mit der Allheit des Umfangs verwechselt. „Zweitens erstreckt sich ihr Gebrauch materialiter bloß auf Objekte, die in dem Verhältnis der Bestimmbarkeit gegeben sind. Die Dogmatiker glauben dadurch Objekte zu bestimmen, die gar nicht in diesem Verhältnis gegeben werden können. Die Kantianer weichen zwar diesem letzten Fehler glücklich aus, indem sie die Vernunft bloß auf den Erfahrungsgebrauch einschränken, verfallen aber dennoch in den ersten Fehler, indem sie das Dringen auf Totalität der Bedingungen nicht, wie es sich wirklich damit verhält, als einen bloßen Naturtrieb nach der

höchsten Vollkommenheit, sondern als die der Vernunft eigentümliche Form betrachten."[1])

Diese beiden Fehler, welche die dogmatische Philosophie begeht, entspringen, wie leicht zu ersehen ist, aus der gleichen Quelle. Man könnte diese beiden Fehler in der formallogischen Sprache als *petitio principii* und *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* bezeichnen: beide weisen nur auf den Mangel eines genetischen Prinzips der Bestimmbarkeit hin. Die Einschränkung der Vernunft auf den Erfahrungsgebrauch bei Kant hilft zwar im tatsächlichen Vernunftsgebrauch über die letztere Schwierigkeit hinweg, aber wie wir bereits öfters gezeigt haben, liegt in der Ansetzung des Faktums der Erfahrung eine *petitio principii*, so daß diese Frage grundsätzlich noch offen bleibt.

Wir können hier die Kritik Maimons an der Kantischen Formulierung und Auflösung der Antinomien nicht im einzelnen verfolgen. Wichtig ist uns nur, daß der prinzipielle Unterschied in der Behandlung dieses Problems in seinen Voraussetzungen und Folgen geklärt wird. Die Einwände Maimons gegen die Ideenlehre Kants sind vom gleichen Grundgedanken getragen, wie diejenigen gegen die Anschauungsformen. Hier wie dort werden dem Denken oder der Vernunft Einheitsfaktoren vorweggenommen, die unveräußerlich sind; so die Kontinuität durch die Stetigkeit von Zeit und Raum als selbständige Formen, so das wirklich Unendliche durch die Vorstellung der Totalität in den Ideen. Beide, die Ideen wie die Anschauungsformen bei Kant, erklärt Maimon als entia imaginaria, als Erdichtungen der Einbildungskraft, die alle Beziehungseinheiten, alle Richtungsbestimmtheiten verabsolutieren und verdinglichen. „Wenn es auch ein Vernunftgesetz ist, vom Bedingten zu seiner Bedingung, von dieser Bedingung (wenn sie gleichfalls bedingt ist), zu der ihrigen, und so weiter bis zur letzten (unbedingten) Bedingung hinaufzusteigen, und folglich, wenn das Bedingte gegeben ist, die

[1]) Log. S. 176.

ganze Reihe der subordinierten Bedingungen und auch die letzte (unbedingte) Bedingung notwendig vorauszusetzen, so ist doch dieses Vernunftgesetz, in Ansehung seines Gebrauchs, durch die Natur der gegebenen Reihe beschränkt; es kann nur alsdann gebraucht werden, wenn diese Reihe endlich ist. Ist sie hingegen unendlich, so hat das Vernunftgesetz, in diesem Falle, gar keinen Gebrauch, weil es notwendig auf ein Widerspruch führt. Nun aber ist, nach Kant, die Vorstellung des letzten Gliedes nur alsdann eine Idee, wenn die Reihe unendlich ist, (denn sonst müßte er alle Axiome und Grundsätze der Wissenschaften, welche die letzten Glieder der Reihen einander subordinierter Lehrsätze ausmachen, Ideen nennen); wie kann also diese Vorstellung in der Natur der Vernunft gegründet sein, da sie die Form der Vernunft gerade aufhebt [1])."

Also eine gegebene oder in der Anschauung zu gebende Reihe kann nur endlich sein, weil die Zeit selber nur endlich ist. Man kann die Unendlichkeit einer Reihe durch das erzeugende Gesetz denken. „Dieses Gesetz kann durch eine allgemeine Formel ausgedrückt werden, und daraus kann wiederum nach Regeln der Analytik die Summe dieser Reihe, ihr letztes Glied usw. gleichfalls durch eine allgemeine Formel ausgedrückt werden" [2]). Daß man dies kann, hat nun die Mengentheorie bewiesen. Aber der Begriff der Reihe ist hier nicht von dem Begriff der Zeit bedingt, während „Kant im dem Begriffe einer unendlichen Reihe den Begriff der unendlichen Zeit und wiederum in diesem jenen voraussetzt" [3]). Während also die Vorstellung der unendlichen Reihe durch das erzeugende Gesetz vernunftgemäß und von großem Nutzen ist, enthält die Vorstellung der unendlichen Reihe und ihres letzten Gliedes als g e g e b e n, welches der Sinn der Idee bei Kant ausmacht, einen Widerspruch. Und dann ist es nicht einzusehen, „wie dergleichen Fiktionen selbst zum regulativen Gebrauch unentbehrlich sein sollen"? [4])

---

[1]) Log. S. 177—78.
[2]) Log. S. 178—79.
[3]) ebd. S. 187.
[4]) ebd. S. 180—81.

Aus diesen veränderten Voraussetzungen ergibt sich die Kritik Maimons an der Kantischen Formulierung der Antinomien von selber. Den beiden ersten Antinomien — die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raume nach begrenzt oder sie ist der Zeit und dem Raume nach unbegrenzt; es existiert in der Welt nur Einfaches, oder kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Elementen — liegen die Vorstellungen von Zeit und Raum als unendlicher Kontinua zugrunde, welche Maimon als transzendent erklärt. In seiner Argumentation greift Maimon den Begriff des „Anfangs" und der „abgelaufenen Ewigkeit" heraus, die bei Kant willkürlich gebraucht sind. Denn „eine Zeit ist abgelaufen, verflossen, will nicht sagen, sie ist vergangen, sondern sie ist als eine angebliche Größe vergangen, d. h. sie hat einen Anfang und ein Ende gehabt", und ein Anfang als ein Zeitpunkt kann nur „in einer rückwärtigen Synthesis von einem gegebenen Zeitpunkt des Daseins eines Dinges" bestimmt werden. Maimon führt dann abschließend bei der zweiten Antinomie aus: „Diese ganze Antithesis beruht auf der Vorstellung des Raumes als ein unendliches Kontinuum, wie sich ihn die Einbildungskraft in der Tat nicht anders vorstellen kann." Aber die Vorstellungen der Einbildungskraft sind, wie wir wissen, in keiner Weise für die Vernunft bestimmend. „Der der Mathematik zum Grunde liegende Raum ist freilich ein unendliches Kontinuum, so wie sich ihn die Einbildungskraft nicht anders vorstellen kann. Die Mathematik hat sich um die Entstehungsart der Vorstellung des Raumes (aus der transzendenten Einbildungskraft) nicht zu bekümmern, ihr ist es genug, daß diese Vorstellung a priori notwendig ist. Die Philosophie hingegen, die nicht den Raum an sich, sondern sein Verhältnis zu den ihn ausfüllenden Objekten in Betrachtung zieht, muß allerdings nach dem Geburtsbriefe des Raumes fragen, und da findet sie, daß der Raum ursprünglich nichts anderes als die Form der sinnlichen Verschiedenheit, folglich kein unendliches Kontinuum ist, und daß es immer so viel Teile des Raumes gibt, als verschiedene wahrgenommene

Teile der ihn ausfüllenden Materie.[1]) Die Frage, ob nur Einfaches oder nur Zusammengesetztes existiert, kann also unter der Voraussetzung der Selbständigkeit der Anschauungsformen Raum und Zeit weder richtig formuliert noch richtig beantwortet werden, denn dies kann durch die einfache Wahrnehmung nicht dargetan werden.

Den Kantischen Antinomien liegt mit Raum und Zeit als unendlichen Kontinua auch die Vorstellung der Totalität zugrunde. Die Vorstellung von der Totalität bedeutet nichts anderes als die Quantifizierung des Begriffs des Unendlichen, welcher infolge der vorausgeschickten Anschauungsformen nicht anders erfaßt werden konnte. Kant legt diese Vorstellung der Vernunft bei, wodurch sie mit sich selbst in Widerstreit gerät. Wir wissen aber bereits, daß die Vernunft von jedem Umfang unabhängig ist, und daß die Totalität keine Vernunftsidee, sondern „eine Idee der transzendenten Einbildungskraft ist", deren Funktion es ist, rein qualitative Begriffe, die als Bedingungen für die Möglichkeit einer Anschauung selber nicht in der Anschauung gegeben werden können, doch in der Anschauung vorzustellen. Der dritten und vierten Antinomie — Kausalität und Freiheit, Notwendigkeit und Zufälligkeit — liegt nun aber die Vorstellung der Totalität zugrunde, und die ganze Frage ist somit gar keine Angelegenheit der reinen Erkenntnis. „Ich bemerke erstlich," schließt Maimon seine Betrachtung hier ab, „daß ich wahrlich nicht einsehen kann, welcher Widerspruch daraus entspringen muß, wenn man annimmt, die Weltreihe wäre ohne allen ‚Anfang', und obgleich in all ihren Teilen zufällig und bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin notwendig und unbedingt, da die Zufälligkeit allen Teilen distributiv, die Notwendigkeit aber allen Teilen kollektiv beigelegt wird." Notwendig und Zufällig sind also nur korrelative Beziehungsmomente innerhalb der Erkenntnis, wie die Teile als Elemente der Synthesis, und das Ganze als die vollständige Synthesis. „Zweitens sehe ich auch nicht ein, wie

[1]) Log. S. 186—92.

die Voraussetzung: es gebe eine schlechthin notwendige Ursache außer der Welt, auf einen Widerspruch führt. Die Kausalität dieser Ursache würde keineswegs in die Zeit, und folglich in den Inbegriff der Erscheinungen gehören. Ich nehme die Zeit, sowie die Welt, die darin existiert, für endlich an, und setze eine Kausalität durch Freiheit außer derselben, die nicht in der Zeit zu wirken ‚anfängt', sondern die Zeit selbst bewirkt." [1])

Aufschlußreich sind noch die Bemerkungen Maimons zu den Paralogismen der rationalen Psychologie. Das Problem, welches hier zugrunde liegt, ist das der Möglichkeit des Grenzüberganges, oder auch die Frage nach einem genetischen Prinzip des reellen Denkens. Ein Paralogismus ist ein Mißbrauch der Vernunft, der entweder formal oder material sein kann, wie wir es bereits ausgeführt haben. Im ersten Fall heißt er ein logischer, im zweiten ein transzendentaler Paralogismus. Kant weicht dem letzteren Fehler aus, indem er die Vernunft auf den Erfahrungsgebrauch einschränkt. Allein, mögliche Erfahrung an sich ist, wir gesehen haben noch kein positives Prinzip; zweitens aber sind die beiden Fehler gegenseitig bedingt, und wenn man den einen Fehler begeht, begeht man der Sache nach notwendig auch den anderen. In der rationalen Seelenlehre der Metaphysiker steckt daher ein zwiefacher Paralogismus: 1. „Wird in der rationalen Seelenlehre das ‚Ich denke' zugrunde gelegt, und von der Art wie ich mich denke, auf die Art wie ich wirklich bin, geschlossen. Kant bemerkt also mit Recht, daß das transzendentale Ich bloß das logische (durch keine inneren Merkmale bestimmte) Subjekt des Denkens ist, von dem die Kategorien (als bloß mögliche Formen) der Substanzialität, Einfachheit usw. gedacht, aber nicht wirklich gebraucht werden können. 2. Füge ich hinzu, daß, gesetzt auch ich dürfte von der Art, wie ich mich denke, auf die Art, wie ich wirklich bin, schließen, so ist selbst die Voraussetzung der Metaphysiker in Ansehung der Art, wie

[1]) Log. S. 196—97.

ich mich denke, falsch. Ich denke mich als Substanz, nicht in Beziehung auf alle meine Gedanken, sondern bloß durch die Identität des Bewußtseins in Beziehung auf das in einem jeden gegebenen Gedanken enthaltene Mannigfaltige." [1])

Mit der Einschränkung der Vernunft auf den Erfahrungsgebrauch wird zwar der Dogmatismus abgewehrt, allein damit erfährt der kritische Idealismus noch keine positive Begründung. Die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf Erfahrung kann nicht begreiflich gemacht werden. Was daran hindert, ist, wie aus der obigen Anmerkung besonders klar hervorgeht, die Beziehung der Vernunft auf einen Umfang, der nicht gegeben werden kann, weil er die Form der Vernunft aufhebt. Die identische Einheit des Bewußtseins ist gefordert, und kann sich nur konstituieren in der Beziehung auf das in jedem gegebenen Gedanken enthaltene Mannigfaltige. Dies ist nur dann möglich, wenn „das in einem jeden gegebenen Gedanken enthaltene Mannigfaltige" keine Beziehung auf ein Etwas, das außerhalb des Erkenntnisvermögens steht, enthält. Damit kommen wir wieder zur Lehre vom Mannigfaltigen zurück, welche die Bausteine der Erkenntnis herbeizuschaffen hat. Hier ist auch der wichtigste Punkt, in welchem Maimon in der Begründung des kritischen Idealismus positiv über Kant hinausgeht.

In der Kritik Maimons gegen den Aufbau der Kantischen Philosophie, waren wir von dem in der Empfindung gegebenen Mannigfaltigen in der transzendentalen Ästhetik ausgegangen, und sahen, daß unter Voraussetzung der reinen Anschauungsformen Zeit und Raum als selbständiger Vorbedingungen der Realität, die „transzendentale Materie", die der Empfindung korrespondiert, nicht erfaßt werden konnte. Die Undurchdringlichkeit von Zeit und Raum als unendliche Kontinua versperrte gleichsam den Zugang zu der intensiven Größe, als eines ursprünglichen Elementes der Realität. Dieser Grundmangel machte sich dann in der transzendentalen Logik überall geltend; das Denken konnte nicht in seiner ursprünglichen

[1]) Log. S. 182—83.

Qualität als ein reelles Denken ausgezeichnet werden, „und die Kategorien blieben nach ihrer mühsamen Deduktion und Schematismus, wie vor, bloße Formen, die keine Objekte bestimmen können". Zwar konnte der konstitutive Verstandesgebrauch für ein zugrunde gelegtes Faktum dargetan werden, allein damit war die Frage nach einem Prinzip der Erkennbarkeit oder Bestimmbarkeit nur umgangen und nicht gelöst. Für die beiden „äußerste Enden", Sinnlichkeit und Verstand konnten zwar vermittelnde Funktionen ausfindig gemacht werden, aber nicht ein positiver Einheitsgrund. Das Problem der Einheit erhebt sich in der transzendentalen Dialektik wieder von neuem, und führt notwendig aus den ganzen Voraussetzungen zu der Vorstellung von der Totalität des Verstandesgebrauchs als Vernunftidee. Durch die Vorstellung der Totalität soll gleichsam jene Öffnung, welche durch die „Affektion" entstanden war, wieder geschlossen werden. Dadurch gerät aber die Vernunft mit sich selbst in Widerstreit, und der Ausweg, welchen Kant findet, besteht darin, daß die Vernunftidee als ein nur regulatives Prinzip alle Einheitsprobleme als Grenzfragen ins Unendliche leitet, ohne sie grundsätzlich lösen zu können.

Dieses nach Maimon negative Resultat der ganzen Kritik der reinen Vernunft stellt sich uns hier dar als eine Folge der mangelnden intensiven Einheit, welche Kant in der Empfindung sucht. Empfindung ist die Beziehung des Bewußtseins auf seinen Inhalt. Nur dieser Inhalt, als das Reale, welches der Empfindung am Gegenstande entspricht, kann als intensive Einheit erfaßt werden. Kant hat sich den Zugang zu dieser Einheit durch die extensive Anschauung versperrt, und mit dem „Grad der Empfindung" kommt man, wie wir an einer anderen Stelle gezeigt haben, nie über ein mehr oder weniger hinaus. Die Versuche Fechners zeigen deutlich, wohin es führen muß, wollte man durch den Grad der Empfindung den Inhalt erfassen. Dieser Mangel an einer ursprünglichen Einheit des Realen machte sich in der Formulierung und Auflösung der Antinomien besonders geltend. Kant hat das

Problem der Antinomien an die Grenze der Erfahrung verlegt, um es dort eigentlich als Faktizität stehen zu lassen. Welche Wendung dieses Problem bei Maimon erfahren hat, glauben wir genügend geklärt zu haben, und wollen uns hier mit dem Grundsätzlichen begnügen.

Am Schluß seiner Erörterungen über die Antinomien führt Maimon aus: „Aus dem allen erhellet, daß das Unendliche zwar in Ansehung unserer (des Vermögens dasselbe hervorzubringen) eine bloße Idee ist, daß es aber nichts destoweniger auf eine bestimmte Art wirklich sein kann, und ist, und daß die daraus entspringenden Antinomien nur nach meiner Art aufgelöst werden können. Auch sind diese Antinomien ebenso reell, und fordern die Vernunft ebenso zu ihrer Auflösung auf, als die Kantischen. Also auch zugegeben, daß die mathematischen Antinomien sich auch nach Herrn Kants System von der Sinnlichkeit und ihren Formen auflösen lassen, indem vom Raume nichts anderes existieren kann, als was davon in unserer Vorstellung ist: folglich das Unendliche darin niemals als ein schon vollendetes Objekt, sondern bloß als eine Idee gedacht werden kann, so können sich doch die angeführten physischen Antinomien (nämlich, die Vernunft befiehlt uns eine absolute Bewegung anzunehmen, und doch dürfen wir es nicht, weil der Begriff der Bewegung bloß relativ gedacht werden kann), „die in dem, was außer unserer Vorstellungsart wirklich ist, anzutreffen sind, nicht nach seinem, sondern bloß nach dem meinigen auflösen lassen". . . . „Wir müssen also ein wirkliches (nicht bloß mathematisches, d. h. die Möglichkeit der Teilung ins Unendliche) Unendliches, als das Element des Endlichen zugeben."[1]) Dieses Wirklich-Unendliche, als Element des Endlichen war es, welches Maimon in den Grundlagen der kritischen Philosophie vermißte, denn ohne diese infinitesimalen Elemente kann man dem Psychologismus und damit auch der alten Ontologie nicht entrinnen. Von hier aus wird nun die Bedeutung der Differentialtheorie bei Maimon verständlich.

[1]) Tr. S. 226—38.

In einer Anmerkung gibt Maimon eine Rechtfertigung, daß er die Begriffe des Unendlichen aus der Mathematik, „wo sie noch mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen haben", in die Philosophie einführt! „Ich getraue mir aber zu behaupten, daß in der Tat diese Begriffe zur Philosophie gehören, von da sie in die Mathematik übertragen worden sind." [1]) Maimons Anspruch muß zunächst unwahrscheinlich anmuten, nachdem er doch seine Differentialtheorie im wesentlichen von Leibniz übernimmt. Und doch ist der Anspruch Maimons wohlberechtigt, wenn man die methodische Fruchtbarmachung dieser Begriffe für die Begründung der reinen Erkenntnis in Betracht zieht, die erst durch die Kantische Fragestellung überhaupt möglich wurde.

Die Frage, auf welche Maimons Theorie der Differentiale eine Antwort geben sollte, ist bekanntlich die Kantische Quaestio juris, welche dann im Problem des Grenzüberganges ihre letzte methodische Formulierung fand. „Nach dem Kantischen System, daß nämlich Sinnlichkeit und Verstand zwei ganz verschiedene Quellen unserer Erkenntnis sind, ist, wie ich gezeigt habe, diese Frage unauflöslich." [2]) Diese Schwierigkeit ist aber bereits beseitigt. Raum und Zeit als Anschauungen sind nur Schemata der Verschiedenheit der Dinge, und als ursprüngliche Begriffe des Verstandes, als Kategorien, betätigen sie sich an der Erzeugung der Verschiedenheit, als Ersonderung des Inhalts. Anschauung ist das Letzte, worauf alles Denken abzielt. „Ich bin also mit Herrn Kant einig, daß diese Begriffe (es handelt sich hier um die Relationskategorien Substanz und Kausalität), „und die darin gegründeten Urteile bloß von Gegenständen der Erfahrung gelten; ich behaupte nur, daß sie nicht wie Herr Kant annimmt, von Gegenständen der Erfahrung, wie sie uns unmittelbar erscheinen, sondern bloß von den Grenzen der Gegenständen der Erfahrung (Ideen), und vermittels dieser von den Gegenständen der Erfahrung selbst gelten". [3]) Daß dieser

[1]) ebd. S. 28. [2]) ebd. S. 63. [3]) Tr. S. 186.

Übergang zur Grenze möglich ist, liegt darin, daß das „Wirklich-Unendliche als Element des Endlichen" zugrunde gelegt ist. Diese Ideen als Grenzbegriffe sind vielmehr Ursprungsbegriffe des Verstandes, es sind dies die Differentiale. „Der Verstand bringt aus den Verhältnissen dieser verschiedenen Differentiale, welche seine Objekte sind, das Verhältnis der aus ihnen entspringenden sinnlichen Objekte heraus."

„Diese Differentiale der Objekte sind die sogenannten Noumena; die daraus entspringenden Objekte selbst aber sind die Phänomena. Das Differential eines jeden Objektes an sich ist in Ansehung der Anschauung = 0, dx = 0, dy = 0. usw.; ihre Verhältnisse aber sind nicht = 0, sondern können in den aus ihnen entspringenden Anschauungen bestimmt angegeben werden. Diese Noumena sind Vernunftideen, die als Prinzipien zur Erklärung der Entstehungsart der Objekte, nach gewissen Verstandesregeln, dienen."

Mit der Ablehnung der reinen Anschauungsformen Raum und Zeit als unendlicher Kontinua muß das Denken in seiner Grundgesetzlichkeit durch die Kontinuität ausgezeichnet werden. „Der Begriff der Stetigkeit in Zeit und Raum wird auch von der Stetigkeit der Verschiedenheit der Dinge abgeleitet", und die Stetigkeit der Verschiedenheit der Dinge bedeutet nichts anderes als die Kontinuität des Erzeugens. „Der Verstand", heißt es, „kann kein Objekt anders als fließend denken. Denn da das Geschäft des Verstandes nichts anderes ist, als Denken, d. h. die Einheit im Mannigfaltigen hervorzubringen, so kann er sich kein Objekt denken, als bloß dadurch, daß er die Regel oder die Art seiner Entstehung angibt; denn nur dadurch kann das Mannigfaltige desselben unter der Einheit der Regel gebracht werden, folglich kann er kein Objekt als schon entstanden, sondern bloß als entstehend, d. h. fließend denken. Die besondere Regel des Entstehens eines Objekts, oder die Art seines Differentials, macht es zu einem besonderen Objekt, und die Verhältnisse verschiedener Objekte entspringen aus den Verhältnissen ihrer Entstehungsregeln, oder ihrer Differentiale." [1])

[1]) Tr. 32—33.

Das Differential bedeutet also die Einheit des bestimmten Erzeugungsgesetzes, durch welches der Verstand die Entstehung der Objekte denkt. Der Verstand kann kein Objekt als schon entstanden denken, denn sein Geschäft ist Einheitsschaffen, und seine Objekte können daher nur Einheiten des Schaffens, und Einheit dieser Einheiten sein. Diese Einheiten aber denkt der Verstand nicht mehr fließend, sondern auf „einmal". Die Tätigkeit des Verstandes bei der Erzeugung der Objekte ist somit eine doppelte; in Beziehung auf den zu erzeugenden Gegenstand, oder nach Maimon, auf die vollständige Synthesis, die eine Verstandesidee ist, kann er seine Objekte nur entstehend denken, in Beziehung aber auf die Ursprungseinheit, als Element der Synthesis, welches Maimon als Vernunftidee bezeichnet, denkt der Verstand seine Objekte nicht mehr als entstehend aber auch nicht als entstanden, sondern als aktuell. Vernunftidee und Verstandesidee sind korrelativ, wie Einheit und Allheit. Das Differential ist nicht nur Element einer Allheit, sondern als ein Wirklich-Unendliches selbst eine Allheit. Daraus werden auch die von Maimon promiscue gebrauchten Bezeichnungen des Differentials als Verstandesidee und Vernunftidee verständlich.

Es gibt zwei Arten von Differentialen, meint Maimon, ein metaphysisches, reelles, und ein symbolisches, fiktives. „Das symbolische unendlich Kleine ist bloß eine Erfindung der Mathematiker, um dadurch ihren Sätzen Allgemeinheit zu verleihen . . . es bedeutet einen Zustand, wozu sich ein Quantum immer nähert, worin es aber nie geraten kann, ohne daß es aufhört zu sein, was es ist."[1]) „Hingegen bedeutet das Differential einer Größe, nicht den Zustand worin die Größe aufhört zu sein was sie ist, sondern es bedeutet jeden Zustand, worin sie geraten kann, ohne Unterschied, d. h. einen bestimmbaren aber unbestimmten Zustand. Wenn ich daher sage: $dx : dy = a : b$, so ist die Bedeutung nicht: x abstrahiert von aller Größe verhält sich zu y abstrahiert von aller Größe,

[1]) ebd. S. 351.

wie a : b, weil Nichts zu Nichts kein Größenverhältnis haben kann; sondern die Bedeutung ist diese: man mag x so groß oder so klein annehmen, als man immer will (wenn es nur eine Größe überhaupt hat), so folgt immer aus der Gleichung zwischen diesen Größen, daß x : y usw.," d. h. es wird immer einen bestimmten Wert ergeben.[1]) Das Differential ist also keine o, es bedeutet auch keinen Zustand, wozu sich ein Quantum immer nähert, worin es aber nie geraten kann, ohne daß es aufhört zu sein, was es ist, sondern es bedeutet jeden Zustand, worin eine Größe nur geraten kann, es ist also ein Wirklich-Unendliches als Grund des Endlichen.

„Die intensive Größe ist das Differential der Extensiven ... und diese das Integral jener." [1]) Der Zusammenhang von extensiver und intensiver Größe, vom Endlichen und Unendlichkleinem, ist durch den Differentialquotienten durchgehend erhalten. „Wenn eine extensive Größe auf ihr Differential reduziert wird, kann sie dennoch wegen ihrer intensiven Größe in ein extensives Größenverhältnis gedacht werden. Dieses zu erläutern, denke man sich ein Dreieck, dessen eine Seite sich nach dem gegenüberstehenden Winkel so bewegt, daß sie mit sich selbst immer parallel bleibt, und das so lange bis das Dreieck ein unendlich Kleines (Differential) wird. Die extensive Größe der Seiten hört alsdann gänzlich auf, und wird auf ihre Differentiale reduziert. Das Verhältnis der Seiten hingegen bleibt immer dasselbe, weil es nicht das Verhältnis von Zahl zu Zahl in Beziehung auf eben dieselbe Einheit, sondern das Verhältnis von Einheit zu Einheit ist, folglich ist hier die intensive Größe (die Qualität des Quantums) das Differential der extensiven, und diese das Integral von jener. Daß die Qualität abstrahiert von aller extensiven Quantität dennoch in einem Verhältnis der extensiven Quantität gedacht werden könne", illustriert Maimon durch das Verhältnis der Hypothenuse zur Kathete eines gleichschenkligen Dreiecks, welches Verhältnis immer dasselbe bleibt, nämlich $= \sqrt{2} : 1$. Es ist

[1]) Tr. S. 352—53.

also nicht ein Verhältnis von Zahl zu Zahl, indem ich beide unendlich klein, omni dabili minora, folglich durch keine Zahl in Beziehung auf irgendeine Einheit bestimmt, angenommen habe, sondern das Verhältnis einer Einheit zu einer anderen Einheit, d. h. dieses Verhältnis ist nicht zwischen den Linien insofern sie ausmeßbar sind, sondern bloß insofern sie ihrer Qualität nach (ihrer Lage nach) bestimmt sind. Sie sind also keine extensive, sondern intensive Größen; die Vorstellung der Teile macht bei ihnen nicht die Vorstellung des Ganzen möglich, sondern umgekehrt; weil sie keine Teile haben, kann ihre Größe bloß durch Vergleichung derselben als Ganzes mit anderen Ganzen begriffen werden." [1])

Es würde viel zu weit über den unserer Aufgabe gesetzten Rahmen hinausführen, wenn wir alle Konsequenzen, die sich aus Maimons Lehre von den Differentialen, besonders für die Erzeugung der extensiven Größe, des Kontinuums notwendig ergeben, im einzelnen verfolgen wollten. Die Beziehung der Maimonschen Differentialtheorie zu der modernen Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft, wie sie sich unter Zugrundelegung des Funktionsbegriffs, oder richtiger, des Begriffs der infinitesimalen Kontinuität, entwickelt haben, wäre eine Aufgabe für sich, die eine enge Bezugnahme auf die historische Entwicklung der speziellen Probleme erfordern würde. Für unseren Zusammenhang war es zunächst von größter Wichtigkeit einzusehen, daß bevor die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori in der Mathematik und in der mathematischen Naturwissenschaft, ja selbst bevor die Frage, wie sind synthetische Urteile a priori überhaupt möglich, erkenntnistheoretisch richtig formuliert werden kann, zuerst die Frage beantwortet werden muß, „wie sind synthetische Urteile als Urteile an sich", oder wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich, und daß erst unter Zugrundelegung des Wirklich-Unendlichen als Element des Endlichen, welches in der Differentialtheorie methodisch zum Ausdruck gebracht ist,

[1]) Tr. S. 395—96.

diese Frage zu einer grundsätzlichen Lösung gebracht werden kann.

Der „subjektiven Ordnung" in der Erkenntnis, in welcher Sinnlichkeit und Anschauungsform den Verstandesbegriffen und Vernunftideen vorangehen, stellt Maimon die „objektive Ordnung" gegenüber, in welcher es nur drei Grundoperationen gibt, Verstandesideen, Verstandesbegriffe und Vernunftideen. „Für den Verstand und die Vernunft gibt es also keine Sinnlichkeit, keine Anschauung, welche für die Sinne und die Einbildungskraft gehören; sondern bloß Ideen und Begriffe . . . Der Verstand unterwirft also nicht etwas a posteriori gegebenes seinen Regeln a priori; er läßt es vielmehr diesen Regeln gemäß entstehen . . . Diese drei Operationen sind die Bedingungen der Anschauung selbst." [1])

Diese drei Operationen oder Momente der Erkenntnis haben wir bereits früher in Maimons Theorie der Vorstellung, und ihrer oberen und unteren Grenze, als Element und vollständige Synthesis, kennen gelernt. Wichtig ist uns dabei das Verhältnis dieser Momente zueinander. Dasjenige Etwas, worauf die Vorstellung als Teildarstellung oder als Merkmal sich auf ein Ganzes bezieht, definierte Maimon als das Objekt; während das Subjekt diejenige Einheit darstellt, die als unabhängige Bedingung diesem Verhältnis als einem Ganzen zugrunde liegt. Der Vorstellung als solcher wurde jede Unabhängigkeit abgesprochen; sie wurde in einen Prozeß, in ein Werden aufgelöst, welche zum Objekt als seiner Grenze zustrebt, und von ihm bestimmt wird. Vorstellung und Darstellung, oder auch Werden und Sein, die Reihe und ihre Grenze, traten dann durch die Beziehung auf die ihnen zugrunde liegende unabhängige Bedingung der synthetischen Einheit, in ein Verhältnis der Korrelation. Die Vollständigkeit einer Synthesis kann nur, wie Maimon es ausdrückt, nach den aus ihr zu ziehenden Folgen bemessen werden. So ist z. B. das gemalte Bild eines Menschen in Beziehung auf den

[1]) Tr. S. 82.

Menschen selber unvollständig; hingegen ist das Bild als Objekt der Kunst in Anbetracht der aus ihm zu ziehenden Folgen für die Kunstwissenschaft ebenso vollständig, wie der Mensch als Objekt der Anthropologie.

Das gleiche Verhältnis besteht auch unter den oben angeführten Operationen in der objektiven Ordnung der Erkenntnis, welche die Bedingungen der Anschauungen bilden. Aber erst in seiner Differentialtheorie, in dem Verhältnis zwischen Differential, Differentialquotienten und Integral, gelangt dieser Grundgedanke Maimons zur höchsten methodischen Reinheit und wissenschaftlichen Fruchtbarkeit.

Wie sich nun das Problem des Grenzüberganges darstellt, ist aus dem bisher Ausgeführten nicht mehr schwer zu schließen. Es kann sich im Problem des Grenzüberganges nicht mehr darum handeln, daß Krumm und Gerade im „Unendlichen" irgendwie zusammenfallen, das Unendliche darf nicht nur eine „Coincidentia Oppositorum" bedeuten; dies wäre nur ein Chaos, welches jede Bestimmtheit in sich verschlingen würde. Auch kann es sich nicht mehr darum handeln, die Glieder der Reihe und ihre Grenze unter ein und das gleiche Gesetz zu bringen; dies wäre wiederum eine starre Identität und keine Kontinuität; es würde einen Widerspruch bedeuten, wenn man den Grenzübergang durch Aufhebung der Grenze ermöglichen wollte. Und doch sind diese Widersprüche unvermeidlich, sobald im Reiche der Phänomena Werte zurückgelassen werden, die grundsätzlich keine Werte der Erkenntnis sein können. Sobald Zeit und Raum als selbständige Formen dem Denken vorangehen, läßt sich eine qualitative Verschiedenheit nicht mehr begreifen. „Es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, daß die Dinge (reelle Objekte) ihren Verhältnissen vorausgehen müssen." Dem Denken darf nichts gegeben sein, wenn reine Erkenntnis möglich sein soll. „Das Objekt ist bei mir kein fingiertes Etwas außer dem Erkenntnisvermögen, sondern immer dasjenige, was im Erkenntnisvermögen selbst Gegenstand einer Funktion desselben ist." „Eine jede Funktion des Erkenntnisvermögens und das Objekt, worauf sie sich bezieht,

bestimmen einander wechselweise."[1]) Funktion und Inhalt, Reihe und Grenze, liegen also nicht mehr disparat auseinander, sondern bestimmen einander wechselweise. Es gibt also gar keine „Grenze", das Problem ist falsch formuliert. Der Gegenstand ist keine Grenze, sondern Aufgabe, und zwar Aufgabe der Begrenzung. Die Begrenzung vollzieht sich aber in „lauter unendlichen Reihen", und das Endliche ist nur eine Form des Unendlichen. Das Denken ist kein Denken der Grenze, sondern vornehmlich ein Denken des Ursprungs, und die Frage, wie ist ein Übergang „von der Vorstellung oder dem Begriff eines Dinges zum Dinge selber zu finden", bedeutet nichts anderes, als die Frage nach der ursprünglichen Einheit des Erzeugens dieses „Dinges", denn der Verstand kann seine Objekte nur durch die Einheit der Regel ihres Entstehens denken. Die Antwort Maimons auf diese Frage kennen wir bereits. Es ist die erhabene Idee eines unendlichen Verstandes, die keine dogmatische Annahme bedeutet, sondern im Prinzip des Infinitesimalen eine methodisch reine und für die Wissenschaft fruchtbare Form findet.

„Ich unterscheide mich also von Herrn Kant bloß dadurch, daß ich anstatt drei Ideen, die er annimmt, eine einzige Idee (eines unendlichen Verstandes) annehme, und daß ich dieser Idee objektive Realität beilege, zwar nicht an sich betrachtet (denn dieses ist wider die Natur einer Idee), sondern insofern sie durch die Objekte der Anschauung auf mannigfaltige Art objektive Realität für uns bekommt." Was wir unter dem unendlichen Verstand, welcher nur insofern Realität besitzt als er die Realität erzeugt, methodisch zu verstehen haben, wird jetzt nicht mehr zweifelhaft sein. Dieser unendliche Verstand kann nichts anderes als die infinitesimale Kontinuität des Erzeugens bedeuten. Es folgt nun weiter: „und auch umgekehrt, nämlich die Anschauungen bekommen nur dadurch objektive Realität, weil sie sich zuletzt in dieser Idee auflösen müssen".[2]) Daß sich die Objekte der An-

[1]) Log. S. 215. [2]) Tr. S. 366—67.

schauung auf die Idee, d. h. auf ihr Differential zurückführen lassen, wodurch sie objektive Realität erlangen, haben wir bereits eingesehen. Und nun schließt Maimon: „Wenn es also nur wahr ist, daß wir Erfahrungssätze (in dem Sinne, wie es Herr Kant nimmt) haben, und daß wir zu diesem Behuf die reinen Verstandesbegriffe auf Erscheinungen applizieren, so läßt sich nach meiner Theorie die Möglichkeit davon, oder das quid juris leicht erklären, indem die Elemente der Erscheinungen, worauf dieser zufolge die reinen Verstandesbegriffe appliziert werden, selbst keine Erscheinungen sind. Fragt man aber, wodurch erkennt der Verstand, daß diesen Elementen diese Verhältnisse zukommen, so antworte ich: dadurch, weil er sie selbst durch diese Verhältnisse zu reellen Objekten macht, und weil die Erscheinungen selber sich diesen Verhältnissen immer (bis ins Unendliche) nähern.“ [1]) Die Erscheinungen lassen sich also zurückführen, „denn diese haben (wie Herr Kant selbst bewiesen hat) nur dadurch, daß sie durch reine Begriffe a priori verknüpft werden, objektive Realität. Nun aber dringt der Verstand (oder nach Herrn Kant die Vernunft) in diesen Begriffen auf die absolute Totalität; folglich obschon diese Totalität bei uns unerreichbar ist, so gehört sie doch so gut zum Wesen des Verstandes, als diese Begriffe überhaupt“.[2])

Mit dem Satze, „wenn es wahr ist usw.“, d. h. mit Maimons Stellung zum Faktum der Erfahrung, haben wir uns bereits auseinandergesetzt; mit diesem Punkt hängt auch der Skeptizismus bei Maimon zusammen, welcher Unklarheiten enthält, die nur aus den historischen Bedingungen sich psychologisch erklären lassen. Denn im Grunde ist der obige Zweifel Maimons aus seinen eigenen sachlichen Voraussetzungen nicht zu verstehen. Dem „Anschauungsvermögen“ wurde doch jedes Moment der Selbständigkeit genommen. Die Bedingungen für die Möglichkeit der Erkenntnis sind zugleich die Bedingungen der Anschauung. Die Anschauung fügt nichts Grundsätzliches

[1]) Tr. S. 192—93. [2]) Tr. S. 366—67.

zur Realität der Erkenntnis bei, und daher kann auch die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf die Erfahrung nicht grundsätzlich bezweifelt werden. In der Tat enthält auch Maimons Skeptizismus nichts Prinzipielles, und steht daher, wie er es selber ausführt, in keinem Gegensatz zu seinem kritischen Idealismus. Auch die grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft, welche Maimon in Beziehung auf die Erkennbarkeit macht, entspringt, wie wir es später noch sehen werden, aus ganz anderen, als seinen eigenen sachlichen Voraussetzungen. Denn mit der Ablehnung der reinen Anschauungsformen, als selbständiger Vorbedingungen für die Verstandeserkenntnis, und mit der Einführung der intensiven Größe als Differential der extensiven, war auch der Übergang von der Mathematik zur mathematischen Naturwissenschaft bereits vollzogen.

Auch der Begriff der Totalität, „welcher ebensogut zum Wesen des Verstandes gehört", wie die Kategorialbegriffe, kann dem Sinne nach nicht mißverstanden werden. Wenn Maimon die Vorstellung der Totalität als Vernunftidee bei Kant aufs schärfste zurückwies, weil sie als Produkt der Einbildungskraft, der „Nachäfferin des Verstandes", eine Petitio prinzipii einschließt, oder verständlicher ausgedrückt, weil der Seinsgrund dieser Vorstellung als Prädikat in ihr mit vorgestellt werden mußte, so ist nun im „metaphysisch" Unendlichkleinen für den Begriff der Totalität eine reelle Grundlage im Denken geschaffen. Die Vorstellung der Totalität bedeutet jetzt nichts anderes als das Integral, welches im Differential seinen Grund hat und durch die Reihe beständig auf ihn bezogen ist. Die Einbildungskraft besitzt gar keine Einheitsfunktionen, sie liefert nur das Schema. Alles was der Verstand verbindet oder trennt, stellt die Einbildungskraft als getrennt oder verbunden in der Anschauung vor, und in keinem Moment darf dieses Verhältnis umgekehrt werden, wenn die Erkenntnis ihren einzig möglichen Sinn nicht verlieren sollte. Darin liegt auch der tiefste Sinn der Kopernikanischen „Drehung" Kants. Allein solange das Denken, als Denken der reinen Erkenntnis, in

seiner Grundqualität, in seiner Urgesetzlichkeit nicht durch die infinitesimale Kontinuität ausgezeichnet wird, bleibt die Erkenntnis vor solchen Umkehrungen nicht gesichert. Man wird immer versucht sein aus dem psychischen Vorstellungsbestand des impirischen Bewußtseins feste Maßstäbe herzuholen, um das Denken der Erkenntnis daran zu messen, und solange der Geburtsort dieser Maßeinheiten nicht im Denken gegründet ist, bleibt auch die Frage nach dem Geburtsbrief, dieser Maßeinheiten, d. i. die quaestio juris, ohne viel Nutzen. Alle die Mißverständnisse, welche mit dem Begriff des Aktual-Unendlichen verbunden sind, wie auch alle die Schwierigkeiten, mit welchen die Infinitesimalanalysis, die als begründende Methode der reinen Erkenntnis mit diesem Begriffe steht und fällt, zu kämpfen hatte, beruhen einzig und allein auf der mangelhaften Einsicht in das Wesen der Kontinuität als Grundgesetz der reinen Erkenntnis, welche methodische Bedeutung wir in der Idee eines unendlichen Verstandes bei Maimon erkannt haben. Die Wissenschaft, ihre Geschichte wäre nur ein Aggregat, ein zufälliges Nach- und Nebeneinander von bloßen Tatsächlichkeiten ohne inneren Sinn und Zusammenhang, wenn sie nicht in dieser „Idee", in diesem Grundgesetz verankert wäre. In dieser Idee findet auch alle Relativität, welche innerhalb des Prozesses notwendig ist, ihre Überwindung, und daher ist Maimons Bezeichnung dieser Idee als eines göttlichen Verstandes wohl nicht ohne innere Berechtigung.

Es ist nun nicht mehr schwer über die Ungereimtheiten in der Terminologie Maimons hinwegzusehen. Während er Kant den Vorwurf macht, den platonischen Ideen zuviel Ehre erwiesen zu haben, und die ganze Kantische Ideenlehre als erschlichen erklärt, sucht er selber die Idee als Grundmaß der Erkenntnis auszuzeichnen. Wir wissen aber, um was es sich hier handelt. Es ist jener Zweifel an der Ursprungseinheit bei Kant, der es macht, daß seine Ideen bloß Produkte der Einbildungskraft sind. Um die Quaestio juris beantworten zu können, mußte dann Kant auf einen Kompromiß eingehen, und der Einbildungskraft die Vermittlung zwischen Sinnlich-

keit und Verstand übertragen. Die Bedingungen, welche Kant für die Möglichkeit der Erkenntnis aufstellt, wie richtig sie an sich auch sind, erscheinen daher mangels eines inneren Prinzips als äußere Begrenzungen. Maimon unterscheidet sich von Kant durch nichts anderes, als daß er jene Ursprungseinheit als positive Einheit des Unendlichen der Erkenntnis zugrunde legt.

Damit glauben wir die neue Grundlegung der Transzendentalphilosophie, welche Maimon in kritischer Abgrenzung zu Kant unternommen hatte, in ihrer methodischen Bedeutung nachgewiesen zu haben. Das Prinzip der transzendentalen Methode liegt in der Methode der Infinitesimalen, im Unendlichen liegt das Maß des Endlichen. Es ist also ein alter Satz, der hier zu seiner methodischen Auswirkung gelangt ist. Wir wenden uns nun zu Maimons Urteilslehre und seinem Kriterium des reellen Denkens: dem Grundsatze der Bestimmbarkeit.

2. Der Grundsatz der Bestimmbarkeit

Bevor wir an das Problem des Grundsatzes der Bestimmbarkeit herangehen, wollen wir in einer kurzen Zusammenfassung die bisher gewonnenen Positionen festzuhalten versuchen. Das Wesentliche in der Art der Problemstellung Maimons gegenüber derjenigen Kants ist durch die verschiedene Bewertung des Systemgedankens gekennzeichnet. Während bei Kant der Systemgedanke erst beim Übergang von einem Problemgebiet zum anderen sich einstellt, und dann auch nur als Endziel in Betracht gezogen wird, fordert Maimon die systematische Einheit als methodischen Faktor bereits in den ersten Voraussetzungen zum Erkenntnisproblem. Wir haben diese Verschiedenheit in dem „viel weiteren Sinn der Quaestio juris" und dem Begriff der „reinen Erkenntnis a priori" im Unterschied zur „bloßen Erkenntnis a priori" bei Maimon im ersten Abschnitt erörtert. Von diesem Gedanken waren die weiteren Auseinandersetzungen mit der Kritik der reinen Vernunft getragen, und in diesem Gedanken, d. h. in der positiven Bewertung der Idee der Einheit der Erkenntnis erblickt auch

Maimon das entscheidende Moment, welches seine Philosophie über diejenige Kants hinausführt.

Gemäß seiner Forderung nach einer systematischen Einheit, mit welcher Maimon an die „Kritik der reinen Vernunft" heranging, trat die Frage nach der Quelle, nach dem Ursprung, worin die reinen Erkenntnisse den Grund ihrer objektiven Geltung empfangen, in den Vordergrund, und von hier aus setzte die Kritik Maimons gegen die Kantische Lehre von den zwei Quellen der Erkenntnis ein. Die Anschauung hatte bei Kant zwei wichtige Erkenntnisfunktionen zu verrichten; erstens, die Begründung der synthetischen Urteile in der Mathematik, zweitens, die Vermittlung zwischen den reinen Formen des Verstandes und der empirischen Gegebenheit, auf welche die reine Anschauung eine unmittelbare Beziehung hatte. Die Schwierigkeiten, welche sich in beiden Fällen für das Einheitsproblem der Erkenntnis ergaben, haben wir mit Maimon allseitig erörtert, und das Ergebnis war, daß die Rechtmäßigkeit der Anschauung als einer besonderen Erkenntnisquelle zurückgewiesen werden mußte. Damit war zugleich die Schwierigkeit, welche in dem Begriff des Gegebenen bei Kant lag, überwunden. Das Gegebene wurde von der ihm anhaftenden Beziehung auf ein gebendes Etwas außerhalb des „Erkenntnisvermögens" befreit, und erhielt die Bedeutung eines methodischen Momentes innerhalb der Erkenntnis, welches das Bewußtsein der unendlichen Aufgabe der Erkenntnis bezeichnet. Gegenstand und Erkenntnis, oder mit Maimon, der „materiale" Faktor und der „formale" Faktor, sind nicht mehr voneinander getrennt, sondern als Grundfaktoren innerhalb des „Erkenntnisvermögens" bilden sie eine Korrelation, die in der Einheit der Beziehung im Denken oder im Wissen ihren Grund haben.

Unter diesem Begriff der Gegebenheit, als einer Gegebenheit für das Denken, als eines materialen Faktors, der für das Denken ebenso ursprünglich ist wie der formale Faktor, sind alle Gegenstandsgebiete der Erkenntnis vereinigt. Es gibt kein Gegenstandsgebiet, in welchem der „materiale" Faktor im eigentlichen Sinne eliminiert werden könnte; eine rein „formale"

Wissenschaft ist als solche ein Unding. Dies gilt ebenso von der Mathematik wie von der Logik. Durch diese ausschließliche Beziehung des Grundgegensatzes in der Erkenntnis auf das Problem des Wissens, ist mit der Vereinheitlichung der Gegenstandsgebiete zugleich auch die Möglichkeit einer reinen Auseinanderhaltung der beiden Grundfaktoren, des Gegenstandes und der Erkenntnis, gewonnen. Die Gegensätzlichkeiten, wie Stoff und Form, Subjektiv-Objektiv, Innen und Außen, die infolge der Zwei-Quellen-Lehre bei Kant, das „Erkennntisvermögen außer sich zu bringen" drohten, war damit überwunden, und ein neuer Gegensatz trat an diese Stelle, der des Phänomenalen und des Noumenalen. Im letzten Kapitel haben wir die Auflösung dieses Gegensatzes, was nichts anderes als die Begründung der Naturerkenntnis im reinen Denken bedeutet, bei Maimon verfolgt. Von dem Problem der Antinomien ausgehend, dehnte er dasselbe, entsprechend seiner systematischen Grundkonzeption, auf die Gesamheit der gegenständlichen Erkenntnis aus, welches „eine weit allgemeinere Auflösung erfordert". Indem er die Antimonien auf eine antithetische Grundgesetzlichkeit des reinen Denkens zurückführt, findet er in der erzeugenden Tätigkeit des Denkens zugleich auch die Lösung. Aus der Antinomie der absoluten oder unendlichen-kleinen Bewegung ergab sich ihm, daß ein Unendlichkleines unendlichmal genommen einer endlichen Größe gleich ist[1]). Diese Gleichung bleibt auch für Maimon bestehen, und um sie zu begreifen, mußte er ein „wirkliches Unendliches", nicht nur ein „mathematisches", d. h. potenziell Unendliches, als „Element des Endlichen zugeben". Die rein methodische Bedeutung dieses Begriffs des Unendlichen haben wir in der begründenden Funktion der Theorie der Differentiale bereits eingesehen. So war mit der Auflösung des Problems der Antinomien zugleich auch die Quaestio juris beantwortet. Wir wissen, der Verstand unterwirft nicht Etwas a posteriori gegebenes seinen Regeln a priori; er läßt vielmehr

[1]) Tr. S. 236.

diesen Regeln gemäß seinen Gegenstand entstehen. In dieser neuen Begründung der Erfahrung durch das Prinzip der infinitesimalen Methode ist mit der Schaffung eines neuen Fundaments für die exakten Naturwissenschaften zugleich auch das reine Denken zur höchsten Prägnanz gelangt. Hat es sich aber bisher bei Maimon nur darum gehandelt, die Objektivität der Erkenntnis in der erzeugenden Bedeutung der Methoden des reinen Denkens für die Erfahrung darzutun, so wird im Ferneren seine Absicht sein, ein System der reinen Erkenntnisse anzustreben, oder auch die Logik als eine „auf allgemeinen Prinzipien beruhende systematischen Wissenschaft" zu begründen. Diese Absicht wollen wir nur als leitenden Gedanken hier festhalten.

Das Problem, welchem wir uns nun zuwenden, wird von Maimon in folgender Weise formuliert. „Die Aufgabe ist also: man soll ein synthetisches Prinzip (Grundsatz), das sich, so wie das analytische, auf ein Objekt überhaupt bezieht, ausfindig machen, woraus sich alle synthetischen sich auf bestimmte Objekte beziehenden Urteile herleiten lassen [1]). Noch näher heißt es: „In der allgemeinen Logik werden die Formen des Denkens in Beziehung auf einen Gegenstand überhaupt (a priori oder a posteriori), in der transzendentalen aber in Beziehung auf a priori bestimmte Gegenstände betrachtet. In jener wird daher Subjekt von Prädikat durch keine Bedingung unterschieden, in dieser hingegen werden sie durch eine Bedingung a priori unterschieden; diese Bedingung also suche ich hier festzusetzen. Sie ist nichts anderes als die objektive Möglichkeit einer Synthesis überhaupt [2]). Während also die allgemeine Logik vom materialen Faktor vollständig absieht, und daher nur eine leere Form ist, sucht hier Maimon durch die Auseinanderhaltung des materialen Faktors vom formalen Faktor ihr Verhältnis aus der ihnen zugrunde liegenden Einheit der Beziehung zu bestimmen, was nichts anderes als die objektive Möglichkeit einer Synthesis überhaupt bedeutet.

[1]) Log. S. 391. [2]) Tr. S. 85.

Durch die strenge Auseinanderhaltung der beiden Grundfaktoren der Erkenntnis, und damit zugleich auch ihrer durchgehenden Bezogenheit aufeinander, erhält auch die Unterscheidung von Analytisch-Synthetisch, wie auch diejenige des a priori und a posteriori bei Maimon eine von der Kantischen abweichende Bedeutung. „Also statt daß ich, wie Sie (gemeint ist Kant), die Möglichkeit analytischer Urteile, nach dem Satze des Widerspruches vorauszusetzen, und darauf die Möglichkeit synthetischer Urteile untersuchen soll, muß ich gerade den entgegengesetzten Weg einschlagen, und nach der als Bedingung der Möglichkeit und des Gebrauches analytischer Urteile vorausgesetzten Möglichkeit synthetischer Urteile, fragen“ [2]). Auch hat sich mit der weiteren Ausdehnung des Grundgegensatzes des formalen und materialen Faktors, oder richtiger, mit seiner Vertiefung und Vereinheitlichung, auch die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile erweitert. Die Frage muß heißen, wie wir es bereits wissen, „Wie sind synthetische Urteile als Urteile an sich, ohne Beziehung auf die darunter zu subsumierenden empirischen Objekte, in Ansehung welcher sie a priori sind, möglich“.

Wir können hier nicht die Vorwürfe Maimons gegenüber der Kritik der reinen Vernunft auf ihre historische Berechtigung im speziellen prüfen. Die Frage, ob in den Unterscheidungen analytisch-synthetisch, a priori und a posteriori bei Kant die Beziehungseinheit als das sachlich frühere zugrunde liegt, oder umgekehrt, würde uns auf den Grundeinwand Maimons zurückzuführen; „die Kritik der Vernunft hat kein Kriterium des reellen Denkens angegeben“, und damit zugleich auch auf denjenigen Punkt, durch welchen Maimon sich von Kant unterscheidet, nämlich auf die Idee eines unendlichen Verstandes. Diese Verschiedenheit in den Voraussetzungen liegt aber der ganzen Auseinandersetzung zugrunde, und es ist nur die innere Konsequenz auf die es ankommt.

Um den formalen Faktor von dem materialen in der

[1]) Krit. Unt. S. 22.

Logik auseinanderzuhalten, unterscheidet hier Maimon einen „Gegenstand des Bewußtseins überhaupt" und einen „Gegenstand des durchs Denken bestimmten Bewußtseins", oder auch die innere und äußere Möglichkeit des Denkens. „Denken", definiert Maimon, „ist die Handlung des Subjekts, wodurch, unter Voraussetzung der identischen Einheit des Subjekts im Bewußtsein des Mannigfaltigen des dem Denken gegebenen Objekts, eine objektive Einheit dieses Mannigfaltigen, hervorgebracht wird." Zur inneren Möglichkeit des Denkens gehört ein Mannigfaltiges überhaupt, das in einer Einheit des Bewußtseins überhaupt verbunden werden kann. Zur äußeren Möglichkeit des Denkens aber gehört nicht nur ein Subjekt des Denkens überhaupt, sondern auch die identische Einheit dieses Subjektes im Bewußtsein des zu verbindenden Mannigfaltigen. „Die identische Einheit des Subjekts ist zwar mit der objektiven Einheit notwendig verbunden, ist aber dennoch nicht mit derselben einerlei. Die objektive Einheit gehört zur Form, und also zur inneren, die Einheit des Subjekts gehört zur äußeren Möglichkeit des Denkens."[1]) Im reellen Denken müssen diese beiden Möglichkeiten vereinigt werden. „Das Denken a ist b, setzt voraus 1. ein bestimmtes Bewußtsein von a; 2. ein bestimmtes, von dem vorigen verschiedenes, Bewußtsein von b; 3. daß, obschon a und b als Objekte des Bewußtseins an sich, sich einander in eben demselben Bewußtsein ausschließen, sie dennoch beide Objekte eben desselben Subjekts sind . . . Ich sage ferner: dieses Mannigfaltige muß in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden können, d. h. die Glieder des gegebenen zu verbindenden Mannigfaltigen müssen a priori in einem zum Denken überhaupt erforderlichen Verhältnis stehen; weil sonst ein bloß formelles, aber kein reelles Denken stattfinden könnte. Ohne dieses Verhältnis bedeutet der Satz: a ist b (wenn nicht b mit a einerlei, und folglich der Satz identisch sein soll), nichts mehr als: a widerspricht nicht b; aber ebensowenig wider-

[1]) Log. S. 213.

spricht nicht a dem non b; folglich ist auch logisch wahr: a ist non b. Folglich muß auch logisch wahr sein: a ist nicht b; dieses ist aber unmöglich, weil a ist nicht b, logisch nichts anderes heißen kann, als a widerspricht b, welches dem ersten Satz: a ist (widerspricht nicht) b, widerspricht.[1])

Aus den Kombinationen mit den leeren a und b läßt sich also nichts Vernünftiges gewinnen; bevor ausgemacht werden kann, ob sie zur Bestimmung eines reellen Objekts in einer Einheit des Bewußtseins verbunden werden können, muß ihr Verhältnis zum Denken bestimmt werden. Wie soll aber dieses Verhältnis bestimmt werden? In der angeführten Formulierung des Problems des Urteils, liegt das ganze Schwergewicht im Subjekt: es ist gefordert, daß die zwei verschiedenen Faktoren des Bewußtseins, obschon sie im Bewußtsein an sich einander ausschließen, sie dennoch in der identischen Einheit des Subjekts zur objektiven Einheit gebracht werden. Maimon scheint aber den umgekehrten Weg zu gehen; er sucht nicht, wie es durch das Problem gefordert ist, durch die Einheit des Denkens oder Urteilens das Verhältnis der beiden Faktoren, sondern umgekehrt durch das Verhältnis der beiden Faktoren die Einheit des Urteils zu bestimmen.

Wir wollen nun die möglichen Kombinationen zwischen den Momenten des Urteils in Beziehung zum Bewußtsein in Betracht ziehen, um sie dann auf ihre Voraussetzungen zu prüfen. „Ich fand, daß es dreierlei Arten von Verhältnissen gibt, worin das durchs Denken verbundene Mannigfaltige in Ansehung des Bewußtseins überhaupt stehen kann.

1. Können Subjekt und Prädikat in einem solchen Verhältnis in Ansehung des Bewußtseins überhaupt stehen, daß keines von beiden ohne das andere ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann. Von dieser Art sind alle sich einander wechselweise erklärenden Verhältnisbegriffe z. B. Ursache und Wirkung . . . Ursache und Wirkung sind nicht identisch einerlei, und doch können sie nicht ohne einander

[1]) Log. S. 10—11 und S. 211—13.

bestimmt gedacht werden. Dieser Satz ist aber bloß formell; er drückt ein mögliches Verhältnis zwischen Objekten aus, läßt aber die Objekte selbst unbestimmt.

2. Können sie auch in dem Verhältnis stehen, daß ein jedes auch ohne das andere (außer der Verbindung) ein Gegenstand des Bewußtseins ist. Von dieser Art sind alle willkürlichen Verbindungen, z. B. ein Stein, der das Gold anzieht u. dgl. Subjekt und Prädikat können ohne einander im Bewußtsein stattfinden; das Denken derselben in einer Einheit des Bewußtseins hat also keinen reellen Grund, und ist bloß willkürlich. Im formellen Denken ist eine bestimmte Einheit ohne ein Mannigfaltiges. Im willkürlichen ist es umgekehrt, ein bestimmtes Mannigfaltiges, ohne eine Einheit anzutreffen. Beide können also kein reelles Objekt bestimmen.

3. Können sie in einem solchen Verhältnis zueinander stehen, daß das Objekt ohne das Prädikat, dieses aber nicht ohne jenes ein Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Von dieser Art sind alle a priori bestimmten reellen Objekte (der Mathematik), z. B. eine gerade Linie, ein rechter Winkel u. dgl. Das Geradesein kann nicht ohne etwas, das gerade ist, das Rechtsein nicht ohne etwas, das recht ist, im Bewußtsein stattfinden. Dahingegen ist dieses etwas, das ohne das Geradesein und Rechtsein ein bestimmter Gegenstand des Bewußtseins (eine Linie, ein Winkel).

Ich stelle also folgenden Satz als Kriterium des reellen Denkens a priori auf; das gegebene Mannigfaltige muß in dem Verhältnis zueinander stehen, daß das Subjekt auch an sich ohne das Prädikat, dieses aber nicht ohne jenes ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann."[1])

Indessen, aus dieser rein deskriptiven Darstellung des Satzes der Bestimmbarkeit läßt sich diejenige grundlegende Bedeutung, welche Maimon ihm zuschreibt noch gar nicht ersehen. Zunächst ist schon die vollständige Zurückweisung der beiden ersten Formen des Denkens, der einen weil sie keinen

[1]) Log. S. 394—95.

Einheitsgrund hat, der anderen weil sie nicht gegenständlich ist, nicht genügend begründet. Was Maimon hier sagen will, ist nur, daß das analytische Urteil, wie das synthetische Urteil a posteriori, keine selbständigen d. h. ursprünglichen Formen des Denkens sind, und zu ihrer Möglichkeit und Gebrauch, wie Maimon sich ausdrückt, die Möglichkeit synthetischer Urteile als Urteile an sich voraussetzen.

Wir wollen nun die drei Kriterien des Denkens näher ansehen, um zum Kern des Satzes der Bestimmbarkeit vorzudringen. Unter einem Urteil wollen wir mit Maimon diejenige Handlung des Denkens verstehen, in welcher zwei inhaltlich bestimmte, voneinander verschiedene Objekte x und y in einem bestimmten Bewußtsein z verbunden werden. Sollte dies möglich sein, so muß das Mannigfaltige x und y in einem zum Denken erforderlichen Verhältnis stehen. Es sind im ganzen drei Arten von Verhältnissen möglich. Erstens können x und y in einem selbständigen Verhältnis zum Bewußtsein stehen, wir wollen es mit xRz und yRz bezeichnen. In diesem Verhältnis ist das z nur durch das R bestimmt; es fehlt also die identische Einheit des Subjekts im Denken dieses Mannigfaltigen, und die Relation xRy, welche die objektive Einheit bezeichnet, ist hier unmöglich. Zur Illustration dieser Art des Verhältnisses könnten wir das Beispiel von Kant anführen; „wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere". In diesem Satz ist das ich, wenn wir es als das Subjekt des Urteils verstehen wollen, nur durch das Tragen des Körpers und das Gefühl der Schwere bestimmt, und es fehlt die Beziehung auf die synthetische Einheit der Apperzeption, wodurch das Denken im Unterschied vom bloßen Assoziieren charakterisiert ist. Zweitens kann das Mannigfaltige x und y nur unselbständig in einem Verhältnis zum Bewußtsein stehen; dies läßt sich ausdrücken in der Form von xRz und yRz und umgekehrt yRz und xRz, oder auch xRy und yRx, d. h. die Relation fällt mit dem Bewußtsein der Relation zusammen. Auch hier also kann nach Maimon von einem Denken im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein, denn es fehlt jede innere Spannung des Denkens

auf ein Objekt, man müßte denn ein Objekt außerhalb des Denkens fingieren, wozu Maimon die Notwendigkeit nicht einsehen kann. „Das Denken eines Objekts, nicht des Denkens (des im Bewußtsein zum Denken gegebenen), sondern außer dem Denken, wovon im Bewußtsein nichts vorkommt, ist ganz und gar nicht notwendig, indem das Denken auch ohne dasselbe stattfinden kann. Das Objekt des Denkens aber (das gegebene Mannigfaltige) gehört zur inneren Möglichkeit des Denkens, weil es den Inhalt desselben ausmacht.“ [1]) Das Denken muß sich also seinen Inhalt selber verschaffen.

Nun kommen wir zum dritten und letzten Fall. Die Abhängigkeit der Glieder untereinander „muß in Ansehung des Bewußtseins überhaupt einseitig sein“, wir bezeichnen sie durch xRy. Das unabhängige Glied muß in einem selbständigen Verhältnis zum Bewußtsein stehen, sagen wir xRz. Aus der inneren Spannung in diesen beiden Relationen ergibt sich unmittelbar eine dritte yRz, welche dem erforderlichen Verhältnis des Satzes der Bestimmbarkeit genügt. Die Relation xRy stellt das Bestimmte; xRz oder auch zRx das Bestimmbare, und yRz die Bestimmung dar, d. h. die Relation, welche die Einheit des Objekts bestimmt, ist die gleiche wie diejenige, die die Einheit des Subjekts bestimmt, und dies auf Grund der unabhängigen Relation xRz, welche die ursprüngliche Korrelation von Gegenstand und Erkenntnis darstellt. Vergleichen wir nun die drei Relationstypen untereinander, so finden wir, daß im ersten Fall die Relationen verschieden waren, aber die Einheit des Subjekts fehlte und daher keine objektive Einheit zustande kommen konnte, im zweiten Fall hingegen die objektiv gedachte Relation mit der Einheit des Subjekts zusammenfiel; es bleibt eine reine Relation, die in sich gar keine Angriffspunkte zu einer möglichen Sonderung enthielt, weil sie vollständig strukturlos d. h. formal war. Erst im dritten Fall sind die beiden Momente vereinigt gegeben: „Denn da das eine Glied des zu verbindenden Mannigfaltigen

[1]) Log. S. 212.

nicht ohne das andere ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt sein kann, so hat diese Verbindung in Beziehung auf jene einen objektiven Grund. Das andere Glied ist zwar auch an sich, außer der Verbindung mit jenem, ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt. Da es aber nicht außer der Verbindung ein Gegenstand des durchs Denken bestimmten Bewußtseins sein kann, so hat diese Verbindung auch in Ansehung seiner einen objektiven Grund." „Denn", heißt es weiter, „obzwar Raum auch an sich, außer der Verbindung, ein Gegenstand des Bewußtseins überhaupt ist (als Anschauung), so ist er doch kein Gegenstand des durchs Denken bestimmten Bewußtseins" [1]). Der Gegenstand des Bewußtseins überhaupt als das Bestimmbare ist also nicht eine irgendwie beliebig bestimmte Gegebenheit, sondern muß immer auf den „Gegenstand des durchs Denken bestimmten Bewußtseins" bezogen sein, d. h. dem Denken darf nur dasjenige gegeben sein, was es selber zu erzeugen vermag. Und nun stellt sich die Frage woher?

Mit dieser Frage verlassen wir bereits den Grundsatz der Bestimmbarkeit, sie liegt an seiner Grenze. Der Grundsatz der Bestimmbarkeit beschreibt die möglichen Beziehungsformen des reinen Denkens, und bietet eine Grundlage, auf welcher rationale Mannigfaltigkeits-Systeme sich aufbauen lassen, wie es durch die moderne Logistik im weiten Maße geschehen ist. Allein der reelle Erkenntniswert solcher Systeme liegt in ihren Hypothesen, und auf die Begründung der Methode der Hypothesis ging Maimon aus, um dadurch zu einer systematischen Einheit zu gelangen. Die Rechtmäßigkeit des Verfahrens der transzendentalen Methode war es, was ihn von Anfang an beschäftigte. Die wissenschaftliche Fruchtbarkeit und innere Konsequenz der transzendentalen Methode, ist von dem hypothetischen Charakter ihres Verfahrens bedingt, welches auf der Korrelation von Problemgegenstand und Erkenntnisbedingungen beruht. In der Richtung auf eine systematische Einheit, auf

[1]) Log. S. 20—21.

welcher nach Maimon der Sinn der reinen Erkenntnis allein beruhen kann, fand er in den „beiden äußersten Enden" bei Kant, der Einheit des Gegenstandes und der Einheit der Erkenntnis, ein Hindernis, das infolge der Lehre von den zwei Quellen unüberbrückbar war. Der Gedanke, durch eine allmähliche Erweiterung des Problemgegenstandes bis zur Totalität, eine systematische Einheit im Unendlichen wenigstens doch postulieren zu können, wies Maimon mit aller Schärfe zurück. Denn sachlich wird es immer unbegreiflich bleiben, wie durch die Fortsetzung eines Prozesses ins Unendliche, eine Einheit des Unendlichen wirklich erreicht werden könnte, weil, um die Möglichkeit des Prozesses überhaupt begreifen zu können, diese Einheit bereits zugrunde gelegt werden muß. Der Umbau, welchen Maimon unternahm, und den wir bisher verfolgt haben, war einzig und allein von diesem Gedanken getragen, und alles war an ihm gemessen. Die größten Schwierigkeiten gruppierten sich um den Begriff der Gegebenheit, sie konnten aber alle abgewehrt und zerstreut werden. Es ist uns aber noch eine Frage zurückgeblieben, die in dem neuen Sinn des Begriffs der Gegebenheit selber enthalten ist. Dieser Begriff der Gegebenheit führt nicht mehr ins Leere, enthält keine Beziehung auf ein etwas außer dem „Erkenntnisvermögen", sondern in ihm ist bereits die positive Bedeutung der Erkenntnisfrage enthalten, als die Frage nach dem Ursprung aller derjenigen Erkenntnisse, die als objektiv, als gegenständlich gelten sollen. Durch diese Einheit des Ursprungs muß nun das Denken als Denken der reinen Erkenntnis ausgezeichnet werden, wenn die Möglichkeit der Erkenntnisaufgabe nicht nur in ihrer „Regelmäßigkeit", sondern auch in ihrer „Regelverständigkeit" dargetan werden soll. Diese Einheit ist nicht nur Einheit der Synthesis, sondern zugleich auch systematische Einheit; sie ist nicht nur auf diesen oder jenen Problemgegenstand bezogen, sondern auf die Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis überhaupt oder, wie Maimon es ausdrückt, sie bedeutet die Möglichkeit synthetischer Urteile als Urteile an sich.

Wie sich hier das hypothetische Verfahren der transzenden-

talen Methode eingliedert, ist nicht mehr schwer zu ersehen. Der Gegenstand bedeutet hier nicht eine starre numerische Einheit, die sich einer Spezifikation entgegensetzt, sondern die Spezifikation der Gegenstände ist eine innere Forderung, und der Wert der transzendentalen Methode besteht gerade darin, daß sie dieser Spezifikation Rechnung trägt, daß sie sich den Problemgegenständen anschmiegt, anpaßt, und zugleich wegen ihres hypothetischen Charakters jede Erstarrung verhindert. Die transzendentale Methode vermag Gegenstände zu bestimmen, wenn die Gegenständlichkeit selber in der synthetischen Einheit bereits eine positive Begründung erfahren hat. Diese Einheit ist aber eine Einheit des Unendlichen, und muß im unendlichen Urteil logisch zur Bestimmung gebracht werden. Es muß also noch ein Schritt getan werden: das „absolute Bestimmbare" und die „absolute Bestimmung", die doch „Gegenstände des Bewußtseins" sind, müssen in den Funktionen des Denkens oder Urteilens zum Ausdruck gebracht werden, sonst dreht man sich im Kreise.

Mit der bloßen Korrelation von Gegenstand und Erkenntnis des Gegenstandes bewegt man sich also immer noch im Kreise. Die Beziehungseinheit, als das sachlich frühere, muß positiv herangezogen, und methodisch zum Fundament ausgestaltet werden, auf welchem ein System der reinen Erkenntnisse aufgebaut werden könnte. In der Richtung auf diese Einheit war es von entscheidender Wichtigkeit, die Korrelation von Gegenstand und Erkenntnis, vom materialen und formalen Faktor, bis zur letzten methodischen Einheit durchzuführen. Hier mag noch speziell das Verhältnis der formalen Logik zur transzendentalen kurz erörtert werden. Den Einwand Maimons gegen die Kritik der reinen Vernunft in Beziehung auf diese Frage haben wir bereits angeführt. Die Kritik der reinen Vernunft hat kein Kriterium des reellen Denkens ausfindig machen können, ja hat sogar dessen Unentbehrlichkeit gar nicht geahnt, weil sie die transzendentale Ästhetik mit einer eigenen Rechtsinstanz, mit einem eigenen a priori, der transzendentalen Logik voraufgehen ließ, und dieser wiederum die allgemeine

oder formale Logik als einen unabänderlichen Bestand zugrunde legte. „Kant schlug den Weg ein, die Kategorien aus den aus der Logik bekannten Formen der Urteile herzuleiten, und sich ihrer Vollständigkeit zu versichern." Die Kategorien sind nichts anderes, als eben diese Formen des Denkens in Beziehung auf einen ganz unbestimmten Gegenstand überhaupt, denen Kant „die Formen des Denkens reeller Objekte hinzufügt". Die Formen des Denkens reeller Objekte aber findet Kant nicht im „reellen Denken", sondern vermittels des Schematismus. Zwar werden alle Einheitsfunktionen im Urteilen der transzendentalen Einheit der Apperzeption, als notwendige Bedingung der Objektivität, unterstellt, da aber, wie früher ausgeführt wurde, der reelle Gebrauch dieser synthetischen Funktionen mit den reinen Anschauungsformen bereits gegeben war, so bleibt die transzendentale Einheit der Apperzeption von nur formeller Bedeutung.

„Wir müssen daher zu diesem Behuf" (zur Bestimmung der Kategorien und ihres rechtmäßigen Gebrauches), „einen anderen Weg einschlagen; nämlich die unmittelbare Herleitung der Kategorien aus dem Grundsatze der Bestimmbarkeit." Der Weg, den Kant ging, ist unsicher, „denn die Frage ist: nach welchem Prinzip bestimmt die Logik diese Formen selbst? Nach dem Grundsatz des Widerspruches kann ihre Möglichkeit, als Postulata des Denkens, bloß negativ bestimmt werden; woher wird aber ihre positive Möglichkeit erkannt? . . . Und zuletzt, welche Bedeutung haben diese in der Logik bestimmten Formen des Denkens in Beziehung auf ein unbestimmtes Objekt überhaupt. Ich nehme die aller einfachsten, allen Urteilen zum Grunde liegenden Formen: Bejahung und Verneinung z. B. und frage: was bedeuten diese, wenn man sie auf ein Objekt überhaupt, und nicht auf ein reelles Objekt bezieht? Bejahung bedeutet eine Übereinstimmung zwischen Subjekt und Prädikat, und Verneinung Mangel dieser Übereinstimmung, woraus man sieht, daß die logische Realität und Negation (Bejahung und Verneinung) die transzendentalen (Etwas oder Nichts) voraussetzen, ohne welche sie gar keine Bedeutung haben. Also

weit entfernt, die logischen Formen den Kategorien zum Grunde zu legen, müssen vielmehr diese jenen zum Grunde gelegt werden." [1]) „Da aber", heißt es an einer anderen Stelle, „so wie die Formen Bedingungen von der Möglichkeit der Kategorien, ebenso die Kategorien die Bedingungen von der Realität (Beziehung auf reelle Objekte) der Formen abgeben", so befindet man sich in einem Zirkel. Um also ein Prinzip zu finden, nach dem man die Rechtmäßigkeit und Vollzähligkeit der Kategorien bestimmen könnte, muß man hinter die Korrelation von Urteilsform und Kategorie zurückgreifen. Maimon greift dann die Formen der Qualität heraus und zeigt, daß sie eine viel allgemeinere Bedeutung haben als die übrigen Urteilsformen, und ihnen allen zugrunde liegen. Während durch die übrigen Urteilsformen immer eine neue Seite des Gegenstandes bestimmt wird, d. h. Gegenstandskategorien erzeugt werden, bestimmen die Formen der Qualität keine neuen Seiten des Gegenstandes, erzeugen keine Kategorien, sondern bestimmen den Wert des gegenständlichen Denkens als solchen. Sie sind „durchs bloße Denken möglich, so wie das Denken wiederum durch sie möglich wird". „Wir machen auch diese Formen", heißt es, „zu Objekten des Denkens selbst, und denken Realität und Negation als wären es Dinge an sich, die uns gegeben sind." [2])

Den Urteilsformen der Qualität Bejahung, Verneinung, Unendlichkeit, legt dann Maimon den Satz der Bestimmbarkeit, „als Prinzip des reellen und zugleich reinen Denkens a priori", zugrunde, worauf die Logik der reinen Erkenntnis aufgebaut werden sollte. Hier stellt sich aber unsere Frage nochmals ein. Der Grundsatz der Bestimmbarkeit, setzt „das Gegebensein der Objekte in dem zum reellen Denken erforderlichen Verhältnis der Bestimmbarkeit" voraus, dem Denken aber darf nach Maimon nichts gegeben sein, was es selber nicht zu erzeugen vermag. Der Grundsatz der Bestimmbarkeit hat also nur eine rein formelle Bedeutung, und wir drehen uns wiederum

[1]) Log. S. 136 u. f. [2]) Tr. S. 113 u. 397.

im Kreise. Daß Maimon dies nicht übersah, dafür spricht eine Stelle, wo er ausdrücklich hervorhebt, daß im synthetischen Urteile das geforderte Verhältnis der Bestimmbarkeit niemals gegeben ist.[1]) Wir müssen also noch weiter gehen. „Eine Theorie des Erkenntnisvermögens", heißt es nun, „muß von dem höchsten Gattungsbegriff anfangen, wenn sie sich nicht im beständigen Zirkel herumdrehen will". Für diese allgemeinste Funktion des Erkenntnisvermögens, „die allen seinen Äußerungen zum Grunde liegt", findet aber Maimon keinen adäquaten Ausdruck und bezeichnet sie mit „Bewußtsein überhaupt". „Unter diesem Bewußtsein, als höchsten Gattungsbegriff, aber muß so wenig Bewußtsein des Subjekts (Selbstbewußtsein), als Bewußtsein eines Objekts außer demselben, sondern das unbestimmte Bewußtsein oder die Handlung des Wissens überhaupt verstanden werden. Freilich haben unsere Sprachen für diesen höchsten Gattungsbegriff keinen adäquaten Ausdruck; was tut aber dies zur Sache? der Begriff ist einmal da, und kündigt sich laut genug an."[2]) Den beiden Handlungen des Denkens oder Urteilens, der Bejahung und Verneinung, muß eine dritte und höchste zugrunde gelegt werden, wenn man sich nicht im beständigen Zirkel herumdrehen will, und dies ist die Handlung des Wissens überhaupt. „Das Bewußtsein überhaupt, als das absolut Bestimmbare in unserem Erkenntnisvermögen, kann zwar nicht abstrahiert von allen möglichen Bestimmungen des Bewußtseins dargestellt, es kann aber abstrahiert von allen möglichen Bestimmungen gedacht werden. Eine jede mögliche Bestimmung des Bewußtseins hingegen, vom Bewußtsein überhaupt abstrahiert, kann nicht einmal gedacht werden. Dahingegen beide in der Verbindung nicht nur gedacht, sondern wirklich dargestellt werden."[3])

Hier haben wir wiederum das allgemeine Grundverhältnis, welches im Grundsatze der Bestimmbarkeit zum Ausdruck gebracht ist. In dieser allgemeinen Formulierung will der Grund-

[1]) Log. S. 213—14. [2]) Log. S 223. [3]) Log. S. 17.

satz nur besagen, daß die Möglichkeit einer synthetischen, d. h. gegenständlichen Erkenntnis nur dann begreiflich gemacht werden kann, wenn das Gegenständliche durch die kategorialen Funktionen im Urakt des Denkens selber erzeugt wird. „Man muß das Objekt dieser Funktionen nicht als etwas Absolutes, von diesen Funktionen Unabhängiges, betrachten, sondern eine jede Funktion des Erkenntnisvermögens und das Objekt, worauf sie sich bezieht, bestimmen einander wechselweise." Aber erst in jener „Handlung des Wissens überhaupt" sollte der Inhalt die Beglaubigung seiner Ursprünglichkeit empfangen. Wird aber diese Ursprünglichkeit durch den Grundsatz der Bestimmbarkeit auch wirklich beglaubigt?

Der Satz der Bestimmbarkeit, heißt es noch, muß selbst dem Satze des Widerspruchs vorausgesetzt werden. „Ehe man nach dem Satze des Widerspruchs bestimmt, welches von zwei gegebenen, einander entgegengesetzten Prädikaten dem gegebenen Subjekt beigelegt werden kann, muß man erst nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit bestimmen, ob diese beiden einander entgegengesetzten Prädikate überhaupt mögliche Prädikate dieses Subjektes sind . . . Die Untersuchung des absolut möglichen Prädikats muß der Untersuchung der unter gewissen Bedingungen möglichen (wenn nämlich nicht das Entgegengesetzte davon im Subjekte gedacht wird) vorausgesetzt werden.[1]) Wie kommt aber diese „Untersuchung" zustande? Es kann sich doch hier nicht um eine Methode der Forschung handeln; dem Denken sind doch keine fertigen Inhalte gegeben, welche es untersuchen kann. Auch kann es sich hier nicht um eine transzendentale Untersuchung handeln, denn hier muß noch von jeder Spezifikation der Gegenstände abgesehen werden. Es darf sich hier nicht nur um die Möglichkeit synthetischer Urteile in der Mathematik, in der mathematischen Naturwissenschaft, oder sonst einer besonderen Wissenschaft handeln, sondern um die Möglichkeit synthetischer Urteile an sich, oder wie es hier heißt, um die Möglichkeit einer absoluten Prädikation.

[1]) Log. S. 221.

An einer Stelle könnte es scheinen, als ob Maimon uns hier noch weiter führen wollte. „Durch dieses Kriterium" heißt es (den Satz der Bestimmbarkeit), „habe ich die eigentliche Bedeutung der in der Logik sogenannten unendlichen Urteile, womit man sonst ein bloßes Zeichenspiel getrieben hat (indem man sie bloß dadurch schon hinreichend zu bestimmen und von den Verneinenden zu unterscheiden glaubte, daß man die Verneinung von der Kopula auf das Prädikat schob), angeben können." Maimon beschreibt nun weiter das unendliche Urteil. „Unendliche Urteile, sind meiner Meinung nach, verneinende Urteile, deren Grund aber nicht darin besteht, daß im Subjekte schon ein dem gegebenen entgegengesetztes Prädikat enthalten ist (wie die eigentlichen sogenannten verneinenden Urteile), sondern darin, daß sowenig das Prädikat als sein Entgegengesetztes eine mögliche reelle Bestimmung des Subjekts abgeben kann, weil beide ohne einander im Bewußtsein stattfinden können. Ein Zirkel ist nicht viereckig, ist ein verneinender Satz; das Viereckigsein ist der im Zirkel schon enthaltenen Bestimmung entgegengesetzt. Dahingegen dieser Satz: ein Zirkel ist nicht süß, ein unendlicher Satz, indem so wenig süß als sauer, eine mögliche Bestimmung des Zirkels ist. Die Herren Philosophen müssen sich also die Lust vergehen lassen, ohne diesen Probierstein, mit Begriffen allerhand Kombinationen vorzunehmen (unter dem Vorwand, daß sie sich einander nicht widersprechen), und denselben objektive Realität beizulegen." [1])

Worin besteht nun die „Bedeutung" des unendlichen Urteils im Unterschied zum Grundsatz der Bestimmbarkeit? Um über diese Frage Klarheit zu gewinnen, wollen wir gleich eine zweite aufwerfen. Was für ein Urteil stellt eigentlich der Grundsatz der Bestimmbarkeit, „als Prinzip des reellen und zugleich reinen Denkens", selber dar? Es genügt, glauben wir, diese Frage sich vorzulegen, und die Antwort ergibt sich von selber. Der Grundsatz der Bestimmbarkeit beruht auf nichts

[1]) Log. S. 396.

anderem als dem unendlichen Urteil. Das unendliche Urteil drückt Maimon durch das Verhältnis von o zu A aus, d. h. von Nichts zu Etwas. Das „Nichts" bedeutet nach Maimon die absolute Bestimmung und das „Etwas" das absolut Bestimmbare. Wenn wir auf das Verhältnis, welches im Grundsatze der Bestimmbarkeit zum Ausdruck gebracht ist, zurückgreifen, so finden wir in der mittleren Figur xRz, welche das Fundamentum relationis des Bestimmbarkeitsverhältnisses bildete, das Verhältnis, welches hier durch das unendliche Urteil ausgedrückt ist. Mit diesem Verhältnis muß das Denken anfangen, wenn die Möglichkeit synthetischer Urteile, „als Urteile an sich" dargetan werden soll. Vermittels des Nichtseienden muß dasjenige, was als Sein gelten soll, zur Bestimmung gebracht werden. Hier müssen wir aber Halt machen, denn da liegt auch die Grenze bei Maimon. Zwar liegt noch hinter dem Grundsatze der Bestimmbarkeit, hinter dem unendlichen Urteil, jene „unbestimmte Handlung des Wissens überhaupt", jener „Höchste Gattungsbegriff", welcher allein imstande ist, die Erkenntnis aus dem beständigen Zirkel herauszuheben, aber für diesen Begriff hat Maimon keinen „adäquaten Ausdruck" gefunden, und der Kreis ist nicht durchbrochen. Die Einheit des Unendlichen, worauf das ganze Denken bei Maimon nicht nur gerichtet war, sondern welche beständig ihm zugrunde lag, ist in seiner Logik nicht zur methodischen Bestimmung gebracht worden.

Damit glauben wir den Sinn des Grundsatzes der Bestimmbarkeit geklärt zu haben, wobei uns zugleich seine Grenze greifbar wurde. Der Satz der Bestimmbarkeit setzt den Prozeß des Entstehens oder Erzeugens voraus, und macht ihn nicht begreiflich. Wenn alle Voraussetzungen gegeben, und alle Wege geebnet sind, um zu einer systematischen Einheit zu gelangen, so bleibt diese Einheit in ihrer erkenntniskritischen Bedeutung nicht erfaßt. Daß Maimon seinem Grundsatze der Bestimmbarkeit die grundlegende Bedeutung eines „Prinzips des reellen und zugleich reinen Denkens" beilegen konnte, läßt sich nur dadurch erklären, daß für ihn jener

„höchste Gattungsbegriff", den wir früher als die „Idee eines unendlichen Verstandes" kennen gelernt haben, und welchen er hier in der Logik mangels eines adäquaten Ausdrucks als die „unbestimmte Handlung des Wissens überhaupt" bezeichnet, „da war, und sich laut genug ankündigte". Für die kritische Erkenntnis ist aber ein Begriff nur dann da, wenn er methodisch wirksam ist. Der Mangel eines adäquaten Ausdrucks", welcher, wie Maimon glaubte, „nichts zur Sache tut", erweist sich nun nicht nur als eine logische Ungenauigkeit, sondern vielmehr als ein Mangel in der Grundlegung alles Logischen selber. Hier liegt nun auch der Grund der bei Maimon noch zurückgebliebenen Unklarheiten, die mit den unbestimmten Begriffen des „Skeptizismus" einerseits und des sog. „Fiktivismus" andererseits bezeichnet sind. Diese beiden Begriffe bedeuten aber nichts anderes als jene „Scylla" und „Charybdis", durch welche hindurch Maimon den Weg der reinen Erkenntnis zu ebnen suchte. Daß dieser Weg gangbar und gesichert ist, dies glauben wir im Laufe der Untersuchung gezeigt zu haben. Und wenn auch Maimon das „Wort", welches er immer in sich lebendig fühlte, nicht auszusprechen vermochte, wenn er die letzte methodische Sicherung, auf die er ausging, nicht errungen hat, so lag dies nicht an der Sache, denn dieses „Wort" ist in der „Logik des Ursprungs" von Hermann Cohen bereits zur historischen Tat geworden.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.